خانم میترا آزاد
۸۴/۲/۱۸

۳

رسالهٔ خطی ۱۳۰۰-۱۳۰۸

صدور ۱۵۰-۱۰ تومان

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی
۱۷۴۹۰

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

کتاب مجموعه: توضیح التهذیب، مبدأ و معاد، سیر و سلوک و --

مؤلف — اثیر الدین ابهری، نجم الدین کبری

مترجم

شمارهٔ قفسه ۱۷۴۹۰

شماره ثبت کتاب ۲۰۸۶۵۵

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

کتاب مجموعه: تنقیح التهذیب، مبدأ و معاد، سیر و سلوک و --

مؤلف — اثیرالدین ابهری، نجم الدین کبری

مترجم

شمارهٔ قفسه ۱۷۴۹۰

شمارهٔ ثبت کتاب ۲۰۸۶۵۵

۱۷۴۹۰
۲۰۸۶۵۵

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
تأسیس ۱۳۰۲ هجری شمسی

بسم الله الرحمن الرحیم

حمد بی حد مر خدا را که داد
بی نی خلقان ما یکایک بهر داد

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی جعل علم المنطق نورا یهتدی به الی فهم ال
المعقول ومیزانا یفرق به بین المعلوم والمجهول والصـ
والصلوة علی من خصه بمظهریته اسمائه وفضله علی ارضه
وسمائه وآله مصابیح الظلام ومفاتیح الخیرات علی الانام
الذین اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهیرا وبعد
فنقول لقد سئلنی بعض الاخوان الدینیة ان اکتب لهم
حاشیة لطیفة فی المنطق مرجحا علی شرح الشیخ الشهید

جن و انسی جمله هر دو ریزه خوار او
فضل و احسانست دایم کار او

حتی تسهل غوامض مسائله وتتضح مطالب دلائله وانا
اشرع الآن مستعینا بالله وبتمیمها موضح التهذیب قوله
افتتح الافتتاح یستعمل فی الخیر بخلاف الابتدا فانه اعم منه
یستعمل فی الخیر والشر ولما کان مطالبه جمیعا خیرا قال افتتح دون
ابتدا قوله ابتدا الخیر الکلام ظاهر کلامه ان هذه العبارت
علة مستقلة آخر لادعائه الظهور بعطف قوله واقتدا مع ان
هذین العلتین فی المعنی علة واحدة لان کل منهما حدیث عنه (ص)
لانه کمال قال کل امر الی آخر وقال خیر الکلام حمد الله فذکرهما
علتین مستقلا سهو فالحق ان یقال اقتدا بحدیث خیر الانام

کی تو نے حمد شر نمودن کی ثنا
کر کنند اجماع جملہ ماسوا

قوله الحمد هو الثناء باللسان ذكر اللسان لوجوه احدها التأكيد
والثاني التجريد وهو من محسنات البديع وقاعدته
ان في بطن اللفظ معنى فيأخذ المعنى منه فيذكر صريحا والثالث
لدفع التوهم كان شخصا توهم ان الثناء هو بالقلب وحده
والله علم على الاصح اشارة الى خلاف الواقع بين العلماء
ومن استدلال القائلون بانه كلي منحصر على الفرد انه ان
كان علما يلزم التكرار في قل هو الله احد واجيب بان
التكرار ان كان مع الفائدة لا ضير فيه وههنا فائدة
فان ذكر احد لترد الكافرين الذين قائلون بتعدد الآلهة
ثم اعلم ان الاصح هنا خرج من معنى التفضيل لان قوله الثاني

بعد صلوات دمادم بی حساب
بر محمد آن رسول کامیاب

فاسد فالمعنى ان الله علم على القول الصحيح قوله الحمد مطلقا يعني
من كل حامد صادر منحصر في حق من هو مستجمع قوله فكان كدعوى الشيء
انما اتى بكاف التشبيه لان تعليق الحكم بالذات يكون كدعوى الشيء
كما ان الحمد لله كذلك ولكن تعليق الحكم بالوصف كما في الحمد لوليه
يكون دعوى الشيء بلا ماخذ اشتقاقه يكون علته قوله ولا يخفى يعني لا يخفى
حسن هذا الكلام الذي ذكرناه قوله هو ان الهداية لفظ مشترك فح ان كان
معنى الايصال لا يصح فحملناه على الاراءة كما في الآية الاولى وان لا يصح
الاراءة حملناه على الايصال كما في الآية الثانية فافهم قوله محصول
كلام المصنف لا يخفى ان محصوله مردود ايضا بنحو فهديناهم اما
شاكرا او كفورا لانه قال ان تعدى الهداية الى المفعول الثاني

نفـ

بعد بر آلش ز بس باشد سلام
دشمنانشان لعنت حق بالتمام

بنفسه فبمعنى الايصال وهنا كذلك مع ان الايصال باطل لانه يلزم
الكفران بعد الوصول الى الحق قوله وهذا مراد من فسره هذا الكلام
رد للموردين على جلال الدين الدوانى وحاصل كلامه وايرادهم انه
قال فى كتابه فى تفسير سواء الطريق انه طريق المستوى وصراط المستقيم
والموردون فهموا من كلامه انه جعل مصدر المجرد وهو سواء بمعنى المصدر
المزيد وهو استواء ثم جعل مصدر المزيد وهو استواء بمعنى اسم الفاعل
وهذا التكلف والشارح يقول فى رد وهم ان هذا ليس مراده بل
مراده ان سواء الطريق ملزوم لطريق المستوى وصراط المستقيم فيكون
من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم قوله لحصول البراعة البراعة
فى اللغة التفوق والاستهلال وقيل من استهلال الصبى

دارم امید از خداوند جهان
كاو بهم نظمی ز منطق در بیان

وهو ان يرفع صوته عند ولادته وفى الاصطلاح كون الابتداء
مناسبا للمقصود قوله والظرف ما يقع فيه لان كل شئ لابد
له من زمان او مكان فالظرف مصاحب لكل الشئ بفى اى متوقع
وقع قوله والاول اقرب لفظا وجهه ان عامله فعل وهو جعل بعدم
حمله على قاعدة النحو ولكن معناه بعيد للزوم ان يكون نفس الشكر
علة لنفسه سبحانه وهو فاسد قوله والثانى معنى لانه لا يلزم عليه
نفس الشكر لنفسه سبحانه ولكن يلزم ضعف لفظه لكون تقديم معمول
المضاف اليه على المضاف قوله الصلوة هى بمعنى الدعاء هذا اذا
اسند الى الناس واما اذا اسند الى الله تجرد من معنى الطلب
واذا اسند الى الملائكة يراد به المغفرة وهذا الاسناد الثالث

تا کباب شد باد کار اندر نهان
گرچه خود هم ابروی بند

موجود في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها
الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما قوله لم يصرح باسمه تعظيما واجلالا
لما ان هذا قانون في العرب فانهم لما ارادوا تعظيم احد لا يصرحون
باسمه بل ينادونه باللقب قوله مرتبة الرسالة فوق النبوة فمن
هنا علم ان بين الرسالة والنبوة من النسب عموم مطلق فان
كل رسول نبي ولا يلزم عكسه قوله فالمصدر بمعنى اسم الفاعل لما كان
قاعدة في النحو وهو ان حمل الذات على الذات صحيح وحمل
الحدث على الحدث صحيح ولكن حمل الحدث على الذات غير صحيح
فلهذا قالوا ان ههنا حمل الحدث على الذات في محل اما
اما اولت الحدث بالذات واما الذات بالحدث

وهذا مراد

تا کباب شد باد کار اندر نهان

وهذا مراد الشارح حيث قال فالمصدر بمعنى اسم الفاعل حتى يكون
حمل الذات على الذات او يقال اطلق على ذلك مبالغة حتى يكون
حمل الحدث على الحدث قوله او يكونان حالين مترادفين او
متداخلين الحالين المترادفين هما اللذين يكونان حالين مستقلا
له الحال والمتداخلين هما اللذين يكون حال الاول حال له فيكون
والحال الثاني يكون حالا لضمير في حال الاول قوله واما الاقتداء
بالائمة كانه جواب لسؤال تقديره ان يقال لما كان ملته
ناسخة للملل فما تقول في ملة الائمة والاقتداء بهم فاجاب
بما اجاب في الشرح قوله بدليل تصغيره اقول قد ثبت في محله
ان التصغير يرد الاشياء الى اصولها ولم يسمع في تصغير آل

اهيل

في تقسيم العلم الى التصور والتصديق

فيثبت ان الصحيح اهل قوله وآل النبي عترته المعصومون حيث اختلفوا
العلماء في آل النبي فقيل هم ائمة الاثنى عشر مع فاطمة وقيل هم
بنو هاشم وبنو المطلب وقيل اربعة حسين وحسن وعلي وفاطمة
وقيل المؤمنون والمؤمنات مطلقا ويدل على ذلك خبر اورده
ان مؤمنا من بنو امية ذهب الى محمد الباقر ع وشكا عليه
ان الناس يطلبون من الرحمة على آل النبي ويطلبون اللعنة
لبني امية ثم قال ان المؤمنون آل النبي مطلقا قوله مع الايمان
هذا القيد لاخراج الشقية فانهم ادركوا صحبة النبي لكن بدون
الايمان لكن سلمان والاباذر والمقداد هم الذين ادركوا
صحبة النبي مع الايمان قوله وقد يطلق الصدق والحق

علم باشد بر دو قسم و انحصار يكى تصور ديگرى تصديق را
على نفس المطابقة واللامطابقة هذا جواب لدفع الدور الذي
ورده بعض الفضلاء وهو انهم قالوا ان المنطقيين
يعرفون الخبر بانه ما يحتمل الصدق والكذب ويعرفون الصدق
والكذب بانهما خبر مطابق للواقع وخبر ليس مطابق للواقع
فيأخذون في تعريف الخبر الصدق والكذب وفي تعريفهما
الخبر فيتوقف تعريفهما عليه وتعريفه عليهما وهذا دور وتعريف
الذي كان بالدور تعريف بالاخفى والحال ان المنطقيين قالوا
بان التعريف بالاخفى غير جائز فاجاب عن هذا الشارح بانا
لا ناخذ في تعريف الصدق والكذب الخبر بل قلنا ان الصدق
والكذب نفس المطابقة واللامطابقة واعلم ان التعريف

چیست دانی علم را ای حق پرست　　دان ثبوت شی بود عقل هست

بالدور ما یلزم من نتیجة توقف الشی علی نفسه مثلا قلنا تعریف
الخبر یتوقف علی تعریف الصدق والکذب وتعریفهما یتوقف
بتعریفه فینتج ان تعریف الخبر یتوقف علی الخبر فافهم قوله
یعنی لهو القصص مراتب الحق هذا اشارة الی ان الجمع اذا اضیف
الی المعرف باللام افاد العموم وههنا کذلک لما ان مراتب جمع
اضاف الی الحق قوله سؤال ان وضع الدیباچه الخ رد علی
بعض الفضلا فانهم قالوا ان کان وضع الدیباچه قبل ا
التصنیف فهذا اشارة الی مراتب الذهنیه وان کان
بعد التصنیف فاشارة الی مراتب الخارج قوله اذ لا وجود هو
کما تری فان لفظ زیدا اذا وقعت زائه فاذا شرعت فی نة

مذهب

دان تو بصد اعتقادت ثابت است　　برخلاف دان تا بصواب است

مذهب زائه فکذلک المعنی فانک اذا اقلت معنی الزید فاذا
شرعت فی معنی القیام ذهب معنی الزید قوله علی طریقة مجاز
الحذف وهو انک حذفت کلمة ثم اقمت کلمة اخری مقامها
مقامها واثبت اعراب کلمة المحذوفة بهذه المذکورة کما هنا
کذلک لما حذفت مذهب وهو الخبر واعرابه رفع اقمت فانک
الغایة وهو مفعول مطلق واعرابه نصب مقام المهذب
فاثبت اعراب المهذب وهو الرفع بالغایة ومجاز الحذف
کثیر ومنه قوله تعالی وجاء ربک والملک صفا صفا ای
وجاء امر ربک فحذف الامر واقیم ربک مقامه واعرب باعرابه
وهذه الآیة من استدلال بعض اهل التسنن فانهم استدلوا

بهذا الآیة

هست هم خبرای باهنر باشوتی باکه سلبی ای پسر

انما نبينا الله يوم القيمة والجواب ما حيب قوله آلة قانونية
اقول لكل تعريف جنس وفصل فالجنس في هذا التعريف هو
الآلة وهي ما يؤثر الفاعل في منفعله بتوسطه كالمنشار للنجار
قانونية فصل يخرج به الآلات الذي ليس بقانونية كالآلات
الجزئية لارباب الصنايع وانما كان المنطق آلة لانه واسطة
بين القوة العاقلة والمطالب الكسبية والقانون امر كلي
منطبق على جزئياته فان قلت تعريف المنطق بالقانون
تعريف بالمباين لان المنطق علم والقانون معلوم والتعريف
بالمباين غير صحيح قلنا للمنطق اطلاقان احدهما يطلق ويراد
به العلم وثانيهما يطلق ويراد به المعلوم كما في قولنا فلان

دان نرد ثالش بر د مخفى نيست چونكه كوئى زيدم قائم هست نيست

يعلم المنطق فلا اشكال قوله فلاضافة بيانية اقول قد قرر
في النحو ان الاضافة المعنوية اما بتقدير من او بتقدير اللام
او بتقدير في وقد قالوا اضافة البيانية ما كان المضاف اليه
جنسا للمضاف كما في خاتم فضة وقيل ما كان بين المضاف
والمضاف اليه من النسب عموم من وجه على اي تقدير
هنا كذلك والاضافة بتقدير في ما كان المضاف اليه
ظرفا للمضاف واللامية بخلافها قوله يحتمل التجوز في الاسناد
وهو ان يكون الكلمة مسندا الى خلاف ما اسند اليه كجرى
الميزاب فان اسناد الجريان حقه ان يكون الى المطر
وهنا اسند الى الميزاب اقول او متعلق بتذكر بتضمين

دان تصور افتاب هشت چهار در لسان مرواحدی زانها شما

معنی الاخذ او التعلم التضمین شرب الکلمة معنی کلمة آخر وقاعدة

ان کلمة لا یتعدی بحرف وقد تعدی فاتیناه معنی کلمة الذی

یتعدی بهذ الحرف کما ههنا کذلک فان یتذکر هنا لا یتعدی

بمن فاتیناه معنی الاخذ او التعلم قوله فهذا ایضا یحتمل الوجهین

ای المعلم والمتعلم قوله وفی ما بعده ثلثة اوجه الرفع والنصب والجر

الرفع علی انه خبر لمبتدا محذوف والنصب علی ان لا

لاسیما من اداة الاستثناء وما بعده مستثنا والجر علی ان ما

زائدة وسی اضاف الی ما بعده قوله قدم الظرف

لما ان تقدیم ما هو حقه التاخیر یفید الحصر قوله التشبث والتمسک

والتمسک لفظان مترادفان بالفارسیة چنگ زدن

قوله

یا که چندی چه امری ایفلان لیک در بنت نشد ما پشان

قوله وقد علم ضمنا هذه العبارة کانه جواب لسوال مقدر

تقدیره ان یقال ان المصنف لما لم یقل ان کتابی علی قسمین

فلم قال ههنا القسم الاول فاجاب الشارح بانه علم ضمنا من قوله

ان کتابه علی قسمین فلم یحتاج الی التصریح فصح تعریفه قوله فان

قلت حاصله ان فی عبارة المصنف اتحاد الظرف والمظروف

لان القسم الاول هو عبارة عن المسائل المنطقیة وفی المنطق ایضا

کذلک واتحاد الظرف والمظروف باطل مثلا لا یصح ان یقال الماء

فی الماء والزید فی الزید بل لا بد بین الظرف والمظروف من البینونة

والتغایر کما فی نحو الزید فی الدار وحاصل الجواب ان التغایر

بینهما حاصل فان المراد بالقسم الاول المعانی السبعة وبالمنطق المعانی

چون تصور کردن نیز گفت با دقایقش ولی نسبت

الخمسه قوله ای هذه مقدمة یعنی ان المقدمة خبر لمبتدأ المحذوف

وهو هذه والمقدمه اما مشتق من قدم بمعنی تقدم فاذاً یکون

بالکسر لا بالفتح لان اسم المفعول لم یجیء من افعال اللازم واما اذا

قرئت بالفتح فمشتق من قدّم المتعدی وهو ماخوذه من مقدمة

الجیش والمناسبة بینهما ظاهرة وهی ان کل منهما طائفة من الشئ

تقدمت علی ذلک الشئ ثم استعیر من مقدمة الجیش فیکون

لفظ المقدمه مجازاً فی الکتاب والعلم وهو ما یتوقف الشروع

فی العلم علیه وجه التوقف انه یذکر فیه تعریف العلم وبیان الحاجة

والموضوع قوله والمراد منها ههنا انما قال ههنا لان المقدمة

فی مباحث القیاس یطلق علی قضیة جعلت جزء القیاس قوله

با کدام نسبت در میان نشانه پیکر لیک انشائی شد ای نیکو سیر

قوله العلم هو الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل اقول لما وجدت

عبارات القوم فی تفسیر العلم مشوشة لا یعلم من تعبیراتهم شئ ///

یسکت عطش القلب العلیل من هذا الذلیل فاستعنت من الله

ان اقول فی هذا المبحث کلاماً بقدر ما یحتاج الیه المقام توضیحاً

للمرام فاعلم ان تحقیق ذلک یستدعی رسم المقدمتین الاولی ان

المعروف من کلامهم انهم یقولون المقولات عشرة وغرضهم

مقوله الجوهر والعرض واحد من العشرة یطلق علیه مقوله الجوهری

وفی تحته انواع خمسة معروفة والتسع الباقی مقولات العرضی

ولسنا بصدد بیان مفهومات هذه العشرة واحکامها بل المقصود

ههنا بیان مفهوم اربعة من اقسام العرض کشفاً للمطلوب

بیج

ليتبين المقصود فالمقصود وان الفعل والانفعال على ما فسر في محله

هيئتان غير قارتان من شأنهما التأثير والتأثر والكيف عبارة

عن هيئة لا تقتضي لذاته القسمة والنسبة والاضافة عبارة

عن نسبة حاصلة بين الشيئين لا يعقل احدهما بدون الآخر فافهم

ذلك واضبط والثانية انا اذا ارجعنا الى وجداننا في حال

علمنا بشي من الاشياء سواء كان تصوريا ام تصديقيا حصل هنا

اربعة اشياء الاول الصورة الحاصلة من الشي والثاني

حصول تلك الصورة والثالث ارتسام تلك الصورة

والرابع نسبة مرتبة بين العالم والمعلوم وبعد تمهيد ذلك

فاعلم ان العلم ان فسر بالصورة الحاصلة من الشي

فهو

فهو من مقولة الكيف وان فسر بحصول صورة الشي فهو من مقولة

الفعل وان فسر بالارتسام والانتقاش فهو من مقولة الانفعال

وان فسر بعلاقة مرتبطة بين العالم والمعلوم فهو من مقولة الاضافة

وهنا ايرادات واجوبة كثيرة لا يسعها المقام وبعد ذلك

التحقيق الدقيق التفسير الاول وهو الصورة الحاصلة من الشي عند العقل

حق يعني ان العلم من مقولة الكيف لا الفعل والانفعال والاضافة

على ما قال بعضهم وتفسير اكثر المتكلمين ايضا يوافقه لوجهين الاول

ان في تفسير الحصول كان من المسامحة لان العلم هو نفس الصورة

لا حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل والثاني ان المتبادر

من صورة الشي هي الصورة المطابقة له فلا يشمل الجهليات المركبة

بخلاف قوله الصورة الحاصلة من الشيء فان الصورة الناشئة
من الشيء قد لا يطابقه ولعمري انك ان لاحظت هذا التحقيق
لا مجال لانكارك فيه فاحفظه فان ذلك المقام من مزال الاقدام
قوله كما زعمه امام الرازي والفرق بين مذهب الامام والحكماء من
وجوه الاول ان التصديق بسيط على رايهم ومركب على رايه والثاني
ان التصديق تصور الطرفين فيه شرط على رايهم وجزء على رايه والثالث
ان الحكم نفس التصديق على رايهم وجزء داخل على رايه قوله ويشير
الخ هذا جواب لسوال مقدر تقديره ان يقال لم لا يجوز ان يكون
في عبارة المص حذف مضاف حتى اختار مذهب المتقدمين وتقدير
الكلام ان كان اذعانا لوقوع النسبة فاجاب عنه بقوله ويشير

چون سخن گویند گوید این پیر اضرب الاعناق بالسيف الشر
ويشير الخ قوله كما في صورة التخيل الخ اقول هنا اشياء يحتاج الى بيانها
الاول اليقين وهو الجزم بالنسبة الخبرية والقطع به والثاني الشك
وهو التردد في النسبة بحيث لا يرجح احدهما والثالث الظن وهو
الطرف الراجح من النسبة والرابع الوهم وهو طرف المرجوح من
النسبة والخامس التخيل وهو تصور النسبة بحيث يكون اثرا
في النفس مع ان خلافه واقع فافهم قوله الانقسام بمعنى القسمة
هذا جواب لايراد ورد في هذا المقام من ان الانقسام من
باب الانفعال وباب الانفعال لازم ابدا مع انه متعد في
عبارة بقرينة نصب الضرورة والاكتساب فاجاب بانه بمعنى
القسمة والقسمة متعدية قوله كما ارتكبه القوم منهم قطب الدين الرازي

باخبر شد لیک اذعان نشد مثل مخیل وتوهم شد شد

حیث استدل بان جمیعها لایکون بدیهیا للزوم عدم جهلنا

بشی من الاشیاء وهو فاسد ولایکون جمیعها کسبیا للزوم الدور

او التسلسل علی وجه الذی ذکره وهو ایضا فاسد فیکون بعضها

بدیهیا وبعضها کسبیا قوله فان الجزئی لایکون کاسبا ولا مکتسبا

قیل وجهه اما الاول فلان الجزئی ان کان معرفا یلزم التعریف

بالاخفی وهو غیر جایز کما قالوا واما الثانی فلان علمنا بالجزئی

لافائدة لنا لتغیره وعدم دوامه ثم اعلم ان تعریف الفکر

النظر بملاحظة المعقول الی الاجزاء اولی من تعریف القوم مرو هو

ترتیب امور معلومة لتعدی الی مجهول لنقض هذا التعریف بالبعض

فقط والخاصة فقط بخلاف تعریف المص قوله والا لزم

اجتماع

هر یک از تصدیق وتصور منش ای پسر بردو قسم امد بدانش سر بسر

اجتماع النقیضین فانکان کلاهما خطا یلزم ارتفاع النقیضین و

وهو ایضا محال قوله علم امران احدهما تعریف المنطق والثانی

بیان الحاجة الیه قوله بالعرض والمجاز لایخفی ان المراد بالمجاز

ههنا لیس مجاز اللغوی اعنی اللفظ المستعمل فی غیر ما وضع له فی

الاصطلاح بل المراد منه مجاز عقلی المسمی بالمجاز فی الاسناد

وهو اسناد الشئ الی غیر من هو له قوله فافهم اشارة الی

ان العارض لمساوی الشئ عارض للشئ فی الحقیقة قوله اما علی

تمام ما وضع له کدلالة الانسان علی الحیوان الناطق او علی جزئه

کدلالة الانسان علی الحیوان فقط او الناطق فقط او علی خارجه

کدلالة الانسان علی قابل العلم قوله اذ لاشک ان الدلالة اما

یا نظر باشد یا کسبی بدان   نیست بیرون زین دو قسم ای نوجوان

الوضعیه علی جزء المسمی الی اخر اعلم اولا ان الدلالة تابع الوضع

للارادة مثلا دلالة لفظ ضرب علی زمان الماضی بواسطه وضع الواضع

لا بالارادة الشخص یعنی لا یمکن احد ان یقول ضرب واراد به الجدار

بل هو یدل علی زمان الماضی واعلم ایضا ان المص قال ویتمیزها المطابقة

ولو تقدیرا واشار الشارح بفرض التقدیر بان اللفظ اذا اشتهر فی جزئه

او لازمه فدلالة المطابقه تقدیره مثلا اذا اشتهر الانسان فی الحیوان

او قابل العلم فدلالته علی حیوان الناطق تقدیریه وهنا ایراد ورده

القطب وهو انک ما ترید بالتقدیر والشهره فان ترید بالشهره

ان اللفظ اشتهر فی الجزء واللازم بحیث ترک استعماله فی تمام

ما وضع له فهذا الجزء واللازم کونهما ما وضع له لهذا اللفظ ولیس

چون جوادی تو تصور کردنش   یا ملک را در بیان اوردنش

وان ترید بالشهره ان اللفظ اشتهر فی الجزء واللازم ولم یترک

استعماله فی ما وضع له فکونه تقدیرا تامل وتوقف فعلی کل حال هذا الایراد

وارد ولم یعلم جوابه قوله الثالث ما لا دلالة لجزء لفظه علی جزء معناه

کعبد الله علما والرابع ما یدل لکن الدلالة غیر مقصوده کالحیوان الناطق

اقول الفرق بین عبد الله علما وبین حیوان ناطق علما ان عبد الله

لا یدل جزء لفظه علی جزء معناه المقصود لان معنی المقصود فی

عبد الله فی حالة العلمیه هو الماهیه مع التشخص فجزئه وهو العبد مثلا

لا یدل علی جزء معناه لان العبودیه لیس له دلالة لا علی الماهیه ولا

علی التشخص فان قلت لا نسلم دلالته علی التشخص لان التشخص عبد الله

تعالی قلنا نسلم دلالته علی التشخص بشرط ان یکون الدلالة بالذات

بالتيقظ بخلوة ثبات   يا وجود صاحب ايكاميا

وههنا بالعرض ولكن حيوان الناطق بالعكس ما قلنا لان معنى المقصود
في حيوان الناطق في حالة العلمية ايضا هو الماهية مع التشخص وجزء لفظه
وهو الحيوان مثلا يدل على جزء معناه لان الانسان جزء معنى المقصود ١
وهو الماهية مع التشخص والحيوان جزء الانسان فهو ايضا يدل على
المعنى لان لجزء الجزء جزء وكذلك الناطق قوله بان يكون من
شانه انما قال بهذه العبارة لان يكون في الواقع صادقا او كاذبا
قوله فلا يرد نحو جسق فانه يخرج عند الموضوع لانه مهمل ولا جر فانه
يخرج عند التصرف لانه جامد قوله تامل فيه وجه التامل يمكن ان
يجاب بان المتبادر في الذهن فرد الاكمل من المفرد وهو الاسم
قوله وههنا كلام اعلم انه ثبت ايراد المحشي والجواب عنه

بان يقال

في تقسيم الدلالة في الذات

بان يقال انا اردنا بالمعنى الموضوع تحقيقا ثم خرجنا اسم الاشارة بقيد
وضعا فان اسم الاشارة وان كان الموضوع فيه متحدا لكن لا بالوضع
ثم ان قلت فعلى هذا يلزم ان لا يكون الحقيقة والمجاز من متكثر المعنى
قلنا كان هنا استخدام والاستخدام ان تذكر لفظا وتريد به معنى او
والضمير الذي يرجع اليه تريد به معنى آخر وهو كثير في كلماتهم فهذا الكلام
ايضا كذلك فانا اردنا بالمعنى في متحد المعنى الموضوع له والضمير الذي
يرجع من وان كثر الى المعنى اردنا به مستعملا فيه فخرج فيدخل الحقيقة والمجاز
في المتكثر قوله فلا يحتمل اللفظ اي ان يكون اللفظ موضوعا لكل واحد
من تلك المعاني ابتداء عليحدة قوله وعلى الثاني عرفيا كالقارورة
الموضوعة اولا لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى آنية

منطقی گوید سخن اندر جهان   از معرف تا حجت با بیان

قوله او الممکن فان قلت ان اراد بالممکن امکان العام وهو سلب

الضرورة عن جانب المخالف ای وجود ما لیس بضروری فیدخل الممتنع

فی الممکن فیلزم ان یکون قسیم الشئ قسما منه وهذا لیس بجایز و

ان اراد الامکان الخاص وهو سلب الضرورة من الجانبین اعنی

الوجود والعدم فخرج الواجب عن الممکن لان عدمه لیس بضروری

فلم یصح جعل الواجب قسما منه قلت المراد من هذا الامکان

العام المقید بطرف الوجود لا الامکان العام المطلق ولا الامکان

الخاص حتی یلزم من الاول کون قسیم الشئ قسمه ومن الثانی

کون قسم الشئ قسیماله قوله والممکن الخاص کلیهما لان ما یمتنع

افراده اما ان یکون وجوده ضروریا کالواجب واما ان

لایکون

لایکون وجوده ضروریا کالممکن الخاص قوله کالعنقا هو حیوان کان

اجنحته ملون بتمام الالوان وکان طویل العنق ولذا اسمی بعنقا لعل

ان اصحاب حنظلة ابن صفوان لما کذبوه فابتلاهم الله بهذا الحیوان

وکان مقامه فی جبل مسمی بفتح ویجی فی القوم ویاخذ اطفالهم ویأکل

فذهبوا القوم الی حنظلة وشکوا عنه وقالوا ان دفعته عنا فآمنا

فدعا ربه حنظلة اللهم خذها واقطع نسلها فاجاب الله دعائه ودفعه

وقطع نسله حتی لایبقی نسله کما قیل منسوخ شد مروت معدوم شد

وفا   زین هردو نام ماند و عنقا و کیمیا قوله علی مذهب الحکما

القائلین بقدم العالم فان النفوس المجردة من الابدان غیر

متناهیة عندهم بخلاف القائلین بحدوث العالم قوله کل من

چونکه در الفاظ دیدی فائده   فائده هم در دلالت آمده

من المعنيين مع نقيض الآخر مثال كل من المعنيين مع نقيض الآخر
نحو كل لا انسان لا حجر وكل لا حجر لا انسان فيصدق كل من المعنيين
بدون الآخر في الجملة قوله والجزئي بالمعنى الثاني الخ الغرض من
هذا الكلام ان ما بين الجزئي الحقيقي والاضافي عموم مطلق كما بين
قوله واعلم ان الغرض من هذا الكلام دفع توهم وهو ان الجزئي
الحقيقي مندرج تحت مفهوم عام والحال ان الواجب الوجود
في الخارج جزئي حقيقي مع انه ليس تحت مفهوم عام والجواب
انه ليس لابد ان يكون تحت مفهوم العام بل يكون تحت مطلق
المفهوم او لفظ الشيء او الامر وهذا من احدهم قوله بحسب نفس الامر
في الذهن انما قيد بحسب نفس الامر في الذهن لان من الكليات

نبيه

پس دلالت را تو اول یاد گیر   بعد از آن بر مقصد بنما دلیر

ما يمتنع اشتراكه بالنظر الى الخارج كواجب الوجود
فان الكثرة فيه ممتنع بالدليل الخارجي لكن اذا جرد النظر
من الخارج ورجعت بالذهن لم يمتنع صدقه على الكثيرين
قوله ثم الكلي الى آخره هذه العبارة علة لحصر الكلي في الجنس
اقول الحصر على قسمين عقلي او استقرائي فالعقلي
ما كان دائرا بين النفي والاثبات كما تقول الممكن
اما قائم بذاته او غير قائم فان العقل لا يحتمل غيرهما ويرد
فيهما فيثبت احدهما وينفي الآخر والاستقرائي ما
يحصل بتتبع اهل الفن كما يقولون اهل النحو مثلا الكلمة
اسم او فعل او حرف فانه ان كان لها قسما آخر

دان دلائل بر سه قسم آمد دیگر   لا نهم وجزء ومطا سرکبر

لاثر وعليه قوله وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى

غيرها الجنس في جواب ما هو يعني قد يقال على الماهية المقول

ما هو وعلى غيرها الماهية الجنس كالحيوان فانه اذا قيل

الانسان والفرس والبقر ما هم يقال حيوان قوله وهي

المقول في جواب ما هو فلا يكون الا كليا لا جزئيا الخ هذا جواب

لاعتراض وردوه في هذا المقام وهو ان التعريف ليس بمانع

لدخول الصنف والشخص فيه فانه اذا قيل الانسان

الرومي والفرس والخنزير ما هم او الزيد والحمار والابل

ما هم يقال حيوان مع انهما لا يسمونهما بنوع الاصناف ابدا

والجواب بافاده المحشي رحمه الله عليه لا يقال ان الصنف

نخ

بجه حصه شران اینا بهر کشم   منطقی کامل دهر تن کنیم

من قوله ما هو لان الما هو كما فسرناه سؤال عن الحقيقة و

الصنف ليس بحقيقة فلا يحتاج باخراج المحشي لانا نقول اذ لم يكن

الصنف حقيقة فهو عرض خاص والعرض على قسمين قسم يقال عليه وعلى غيره

الجنس في جواب ما هو وقسم ليس كذلك والصنف من الاول

قوله متصاعدة كالحيوان فانه جنس للانسان والجسم النامي

جنس للحيوان والجسم المطلق جنس للجسم النامي والجوهر جنس

للجسم المطلق فالجوهر جنس الاجناس والعالي والحيوان جنس

السافل وما بينهما متوسطات قوله متنازلة كالجسم المطلق

فانه نوع للجسم و والجسم النامي نوع للجسم المطلق والحيوان

نوع للجسم النامي والانسان نوع للحيوان فالانسان

نوع الانواع ونوع السافل والجسم المطلق نوع العالی وما بینهما
لفظ اگر شد دال بر موضوع خود — لیک بر کلش مطابق اسم برد
متوسطات قوله اولعدم تحقق وجوده ای لم یکن له مثالا موجود
لکن قد مثل بعضهم له بالعقل فقالوا انه یجوز ان یکون جنس مفرد و اذا
فرضنا ان الجوهر لیس جنس له والعقول العشره افراد مختلفه
الحقیقه له فح لایکون فوقه ولا تحته جنسا واذا فرضنا ان الجوهر
جنس له والعقول افراد متفقة الحقیقة له فیکون نوع مفرد لانه
لیس فوقه ولا تحته نوعا قوله والمقوم للعالی مقوم للسافل
مثلا الحساس مقوم للنوع العالی وهو الحیوان ومقوم للنوع السافل
وهو الانسان وایضا النامی مقوم للجنس العالی وهو جسم نامی
ومقوم للجنس السافل وهو الحیوان قوله ولاعکس

مثلا

گر دلالت لفظ بر جزئش کند — منطقی اسمش تضمن دان برد
یا اگر شد او دلیل بر خارجش — اسم او را التزامی باید ش
التزامی را بود شرطی قرار — بر حقیقتانش نباشد پیدا د
امر خارج لازم اما دان ندا — بهر موضوع له ای نیکو جوان
چون عمی را کس تصور میکند — ذات بصر را هم تامل میکند
تا شد اینجا مطلب دیگر بدان — کاو دم الحال او را دهر بیان
مثلا ناطق مقوم للنوع السافل وهو الانسان ولیس مقوم
للنوع العالی وهو الحیوان وایضا حساس مقوم للجنس السافل
وهو الحیوان ولیس مقوم للجنس العالی وهو الجسم النامی
قوله ولاعکس ای کلیا اشار المحشی بقوله او کلیا الی
دفع ما یورد ههنا من ان المراد بالعکس لو کان
معناه الاصطلاحی لم یصح نفیه ظاهرا لان العکس الاصطلاحی
للموجبة الکلیة موجبة جزئیة فلا یمکن صدقها بدون تحقق

هر کجا شد التزامی بر قرار / یا تضمن شد ایا نیکو شعار

داینی مطابقهم ایشان ماده / هرکز اد ایشان اجلدو ماده

لیک هر جا شد مطابق او اکر ان / نیستد این دو در انجا لازم ان

فی تقسیم الموضوع بالمفرد والمرکب

بر دو قسم آمد که موضوع عمان / بر مرکب دیکری مفرد بدان

دال شد کر جزء موضوع لفظ آن / جزء معنی را مرکب نام دان

کر نشد او دال بر معنی خود / اسم مفرد بی تعین دان نام برد

زید قائم شد مثال او کش / همزه را ثانی ببین شد مثلش

دان بر قسم واحد میشود / مفرد اقسامش فراوان میشود

نیست در این مختصر گنجایش / بسط او در جای دیکر بایدش

عکسا وان کان معناه اللغوی صح نفیه ظاهرا لان العکس اللغوی للکلیة بالکلیة لکن حمل اللفظ المصطلح علی المعنی اللغوی معیب وحصل الجواب کما قال المحشی انه لا بد ان یحمل العکس علی المعنی الاعم الشامل للکلی والجزئی

دان مرکب هم بود بر چند قسم / یک خبر دن دیکری انشا اسم

ناقص تقییدی آمد سیمیش / ضد تقییدی بدان چهارمش

هست ده همین یکی او شد مفرد / یک اداة کلمه دیکر شد سیم

وجه حصرش کوش کل ای باهنر / تا کنیم انشا برایت سر بسر

کر نشد مفرد مدلول بر ازمنه / مستقل کلمه اش نام نه

مستقل کر شد ولیکن ایچون / بی زمان باشد مدلول اسم خوان

کر نشد با هیچ زین دو مستقل / دان اداتش نزد اهل منطقی

باز مفرد شد سه قسم ای اکرم / یک مشکک یک تواطی یک علم

هست این تقسیم میدان سر بسر / متحد معنی مفرد ای پسر

فلابد ان یقیده بالکلی حتی یصح النفی وقس علیه والمقسم بالعکس قوله معقولا ثانیا اقول عروض العارض علی المعروض واتصاف المعروض علی العارض ثلثه اقسام الاول ان عروض العارض علی المعروض فی الخارج نحو الالوان علی الاجسام ویسمی هذا القسم معقول الاول عند المنطقی والفلسفی والثانی ان العروض والاتصاف یکونان

لیک اگر پیدا شد معنی او باز باشد بر سه قسم اینکه نکو
مشترک میدان و مشکل ای پسر یا حقیقت یا مجاز ای هوش بر
دان تو تعریفش نکات بلک انتقال از همه اقسامش ای نیکو جوان
متحد معنی مفرد گر شود با تشخص دان علم نامش شود
متحد شد معنیش لیک ای جوان بی تشخص و تواطیش بجو ای جوان
در تواطو هست یکشرط ای پسر دان تساوی شرط او گر مبدی
گر مشکک را تو ضد او بدان چون تساوی نیست ور دی
شد اگر معنی مفرد بیشمار وضع بهر کل شد ای نیکو معا
مشترک اسمش بدان ای پسر نزد اهل منطق ای نیکو پسر
وضع للکل یا مشهور شد ثانیش را اسم او منقول شد
گر نشد مشهور و ثانیش یا حقیقت یا مجازی یا مبیر

فی بیان الکلی والجزئی

فی الذهن ویسمی هذا القسم معقولا ثانیا عند المنطقی نحو الکلیة
بالنسبة الی الانسان الثالث ان العروض والاتصاف
احدهما وهو العروض فی الذهن والاتصاف اعم من ان
یکون فی الذهن او فی الخارج وهذا القسم یسمی معقولا ثانیا

چون بدانستی دلالت ای پسر فرق جزء و کل امد در نظر
هرچه حاصل شد ز عقل دان بر دو قسم امد ای نیکو جوان
باشد او مفرد و صدقش بر کثیر یا بود ممنوع فرض ای نظیر
شد مسمی کلی اول ای حسن ثانیش مفرد بنزد اهل فن
چون معرف گشت هر دو ای پسر در مثالشان کن رجوع با ای هنر
دان مثال اولش انسان که ثانیش این زید میدان ای پسر

فی تقسیم الکلی فی السبع

چون معرف گشت کلی ای پسر قسمت هفتگانه اش میدان ادکر
هست کلی هفت قسم اینچنین نیست بیرون زین ای نیکو اسان
ممتنع افراد یا ممکن بدان لیک موجود نیست او اندر جهان
یا که فرد حد موجود ممکن بدان غیر او هم ای نیکو جوان
یا که فردی موجود امد ای پسر لیک غیرش ممتنع ای خوش سیر
یا کثیر امد ولی با انتها یا کثیر و لیک دون نهایتها

عند الفلسفی لا المنطقی فمعقول الثانی الفلسفی یکون
معقول الثانی المنطقی ولا عکس فبینهما عموم وخصوص مطلق
قوله لاینبغی ان یشک الی آخر اعلم ان فی کلی الطبیعی قولان الاول
ان کلی الطبیعی موجود فی الخارج فی ضمن الافراد والثانی ان الافراد

شد شریک باری او را مثال — واجب امد ثانیش ابچو شمال
هست عنقا ثالث آتش را برفراز — شمس بهر چهارمین شد پایدار
پنجمین مفهوم واجب را بدان — کوکب سیاره را ششم بخوان
بر معلومات الله هفتمین — هشت قسم کلی امد در همین

موجود لا الکلی والاول مذهب جمهور الحکماء ومنهم الشیخ الرئیس و

صاحب الشفاء والثانی مذهب بعض المتاخرین ومنهم صاحب التمهید

والدلیل للقول الاول کثیر منه ان هذا الحیوان موجود والحیوان جزء

من هذا الحیوان الموجود وجزء الموجود موجود فالحیوان موجود وهو الکلی

الطبیعی وورد علی هذا انه ان ارید بهذا الحیوان ما صدق علیه کزید

مثلا فلا نسلم ان الحیوان جزء له بل یجوز ان یکون لزید ماهیة بسیطة

لا جزء لها ولو سلم فهو جزء عقلی والجزء العقلی للموجود فی الخارج لا یلزم

ان یکون موجودا فی الخارج وان ارید المفهوم الترکیبی اعنی زید الحیوان

فی بیان ان کل من الکلیین لابد بینهما من نسب الاربع

مثلا فلا نسلم انه موجود فی الخارج بل هو اول المسئلة واجیب عن هذا

بانا اخذنا الحیوان ما صدق علیه کزید فقولکم انا لا نسلم ان الحیوان

جزء له بل یجوز ان یکون لزید ماهیة مرکبة بسیطة لا جزء لها باطل لانه لیس

لنا ماهیة بسیطة موجود فی الخارج الا الباری عز اسمه وکل ممکن

زوج ترکیبی وقولکم ولو سلم فهو جزء عقلی والجزء العقلی للموجود

لا یلزم ان یکون موجودا فی الخارج ایضا باطل لان الجزء العقلی

للموجود هو عین الموجود فلم لم یکن موجودا واوردوا علیهم ایضا

بان کل موجود لابد من جهة واجاب عن هذا الشیخ فی اول النمط

الرابع من الاشارات بانه قد تغلب علی اوهام الناس ان

الموجود هو المحسوس وان ما لا ینال الحس بجوهره ففرض وجوده محال

وان ما لا يختص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال

الجسم فلاحظ له من الوجود واشد يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس

فتعلم منه بطلان قول هولاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان

ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف

بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه

على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخ اما

ان يكون بحيث يناله الحس فهذا اخرج النفس من المحسوسات ما ليس

بمحسوس وهذا عجيب وان كان محسوسا فلا محالة له وضع واين ومقدار و

معين وكيف معين ولا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك

انتهى وورد عليهم ايضا بان الماهية الكلية لا يمكن ان يكون

موجود

موجوداً في الخارج والا لزم اتصاف الشئ بالصفات المتضادة

والجواب ان قولنا الكلي الطبيعي موجود في الخارج ليس انه مع

صفة الكلية موجود في الخارج بل ان الماهية المحضة قطع النظر عن

الكلية والوحدة والجنسية موجود في الخارج واتصافه بالكلية والوحدة

والجنسية في الذهن ثم اعلم ان مراد هولاء عن وجود كلي الطبيعي ليس

ان كل كلي طبيعي موجود في الخارج بل البعض والا شريك البارى كلي

طبيعي وليس موجوداً في الخارج قوله لزم اتصاف الشئ بصفات

المتضادة والجواب انه محال اذا كان الشئ جزئياً واما اذا كان كلياً

فلا محذور اذ يمكن ان الكلي باعتبار تحققه في ضمن فرد يتصف بصفة

وتحققه في ضمن الآخر بصفة ضد الاول مثلا الانسان في الزيد متصف

هر دو علمی آکه کردی ای پسر ره برد باهم ایا بیلکو سیر
هست بلنبه اقسام حمپاد لازم ایشانا بیلکو شعاد

بالعلم وفي ضمن العمرو بالجهل فالتحق ان الكلي الطبيعي في ضمن الافراد موجود
والا يلزم ان لا يكون في الخارج مشاركة بين الجزئيين لا في تمام الحقيقة
ولا في جزئه وح يلزم ان يكون المشاركة منحصرة في امور الخارج عن
الذات والمعلوم خلافه قوله بعد الفراغ عن بيان ما يتركب منه
المعرف شرع في البحث عنه اعلم ان التعريف على قسمين اما
لفظي واما حقيقي والحقيقي على قسمين اما بحسب الحقيقة واما بحسب الاسم
وبعض الناس زعموا ان لا فرق بين تعريف اللفظي والحقيقي
بحسب الاسم وهو وهم لانه كان من قسم الحقيقة التي قسيم
التعريف اللفظي ثم اعلم ان اصول كلمات التي يطلب بها التعيين ثلثة
وكلها على قسمين فحصلت ستة بيان ذلك ان المستفهم اذا
اراد

اراد طلب المسمى من الانسان مثلا قال ما الانسان
اي يذكر في كلامه ما الشارحة واذا اراد وجوده قال هل الانسان
موجود اي يذكر في كلامه هل البسيطة واذا اراد حقيقته قال الانسان
ما هو اي يذكر ما الحقيقية واذا اراد صفاته وعوارضه قال هل الانسان
ضاحك او غيرها وتسمى هل المركبة واذا اراد علته قال لم كان
الانسان حيوان ناطق والفرق بين الثبوتي والاثباتي منه
ان الاول لتقدم العلة على المعلول والثاني لتقدم المعلول
على العلة ويقال للثاني اني ايضا فتدبر
قوله فلا دور لما اورد بعض المحققين في تعريف الصدق والكذب
والخبر دورا وقالوا ان الخبر ماخوذ في تعريف الصدق و

با تساوی لازم اثبات قیاد با آنکه عام و خاص شد در تشا
با تباین در هیچ با اثبات یا نهاد با مقید با آنکه مطلق ایفلان

والكذب لانا نقول الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والصدق
والكذب ماخوذان في تعريف الخبر لانا نقول الصدق هو الخبر
المطابق للواقع والكذب هو الخبر اللامطابق للواقع اعلم انه
قد سهى الناسخ في كتابة المثالين فكتب مثال تعريف الخبر في
تعريف الصدق والكذب ومثال تعريفهما فيه اذهب الى
كلام المورد فيقول المورد اذا تمهدت كلامي من ان كلا منهما
ماخوذ في تعريفهما فيلزم الدور لان معرفة الخبر موقوف على
الصدق والكذب وتعريفهما عليه والدور باطل لانه من باب
معلومية الشيء قبله فاجاب الشارح من هذا الدور وقال

لا دور

ما طوق ان الساسد ولذا مثال سلك وحيوانا با انسان اخص شد

لا دور هنا لانا لم اخذنا في تعريف الصدق والكذب الخبر
بل عرفناهما بنفس المطابقة واللامطابقة قوله على الاول تسمى
ثلاثية لان اجزاء القضية ثلاثة وهي الموضوع والمحمول
والرابطة المذكورة قوله وعلى الثاني ثنائية لان اجزاء
القضية اثنان وهما الموضوع والمحمول قوله سواء كان الحكم
بثبوت النسبة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
فان الحكم في هذه القضية بثبوت النسبة التي هي وجود النهار
على تقدير ثبوت اخرى وهي طلوع الشمس قوله او بنفي ذلك
الثبوت كقولنا ليس البتة ان كانت الشمس طالعة فالليل
موجود فان الحكم في هذه القضية بنفي ثبوت النسبة وهي وجود

ثالثش حیوان و ابیض را بگو هر یک از این چار نسبت ای پسر
ناطق و حیوان را رابع ای بصیر شد نقیضین بهر ایشان معتبر

اللیل علی تقدیر ثبوت احدی وهی طلوع الشمس قوله او با
بالمنافات کقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد فانه حکم فی
القضیة بالتنافی بین هذین الشیئین وهما الزوجیة والفردیة فی
محل واحد قوله او بسلب تلک التنافی کقولنا لیس البتة
اما ان یکون هذا العدد زوجا او منقسما بمتساویین فانه حکم
فی هذه القضیة بعدم التنافی بین هذین الشیئین وهی الانقسام
بالمتساویین والزوجیة فی محل واحد قوله وسور السالبة الجزئیة
لیس بعض وبعض لیس ولیس کل الفرق بین الاولین وبین لیس کل
ان لیس کل یدل علی سلب الکلی بدلالة المطابقة وهو ظاهر و

ویدل

ویدل علی سلب الجزئی بالالتزام لانه اذا سلب الحیوانیة من جمیع افراد
الحجر فقد سلب من بعضه ایضا وهما یدلان علی سلب الجزئی بالمطابقة
کما هو الظاهر وعلی رفع ایجاب الکلی بالالتزام لانه اذا سلب الانسانیة
عن بعض الحیوان فقد رفع صدق الانسان علی الحیوان کلیة
قوله وقد یجعل حرف السلب جزءا من جزء القضیة اما اذا جعل حرف السلب
جزء الموضوع کقولنا اللاجماد انسان فجعل حرف السلب وهو لا جزء
الموضوع وهو الجماد وعدل حرف السلب عن موضوعه الاصلی
وهو سلب النسبة فح کان هذه القضیة موجبة لانه حمل فیها الانسانیة
علی عدم الجماد ای علی شیء لیس بجماد وهو معنی الایجاب واما
اذا جعل حرف السلب جزءا من المحمول کقولنا الانسان لا حجر

در نقیضان تساوی نحو خیر — رو تساوی را در آن دو یادگیر
در نقیضین تباین ار افتد — منع جزئی باشد ای متقی
رو نقیض عام و خاص ای خواجه شنو پس — بی تکلف عکس آن با او شناس
شد در عام و خاص من وجه این فلان — منع جزئی در دو سو ضدین شان

فحمل عدم الحجریة ای نیست سنگ بر الانسان وهو معنی الایجاب
واما اذا جعل حرف سلب جزء کلیهما کقولنا لا ممکن لا انسان فثبت
عدم الانسانیة علی عدم الامکان وهو معنی الایجاب قوله فان لم یطابق
الجهة المادة فکذبت لا یقال اذا لم یطابق الجهة المادة لا یطلق
علیها الجهة فلم یصح هذه العبارة فان لم یطابق الجهة المادة فلذا
لانا نقول لا یلزم من عدم مطابقة الجهة المادة عدم دلالتها علیها
لانه یصح ان یکون الجهة غیر مطابق للمادة ولکن یدل علیها سواء

کانت

کانت هذه الدلالة صحیحة او فاسدة فلا منافاة بین عدم مطابقة الجهة
ودلالتها کما فی کل انسان حجر بالضرورة فان الجهة وهی الضرورة یدل علی
حمل الحجر علی الانسان من حیث الضرورة ولو کانت هذه الدلالة فی نفس الامر
باطلا وغیر مطابق للمادة قوله

رسالة في المبدأ والمعاد من تصانيف اثير الدين الابهري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين

قال المولى العلامه افضل المتاخرين اثير الملة والدين الابهري
تغمده الله بغفرانه واسكنه الله على جنانه

بدانکه غرض از علم الهی مبدا ومعاد است ومعرفت مبدا آن باشد
که واجب الوجود بدانی وفیضان موجودات ازو معلوم کنی در عالم ملکوت
اطلاع یابی ومعاد آن باشد که بدانی که روح بعد از خرابی بدن
باقی خواهد بود وسعادت او بدانستن موجودات باشد ولذت او
بدان باشد که بعالم ملکوت متصل شود وشقاوت او جهل باشد
لاجرم ما علم الهی را بدو قسم کردیم قسم اول در معرفت مبدا وقسم دوم در معرفت

معاد وهر یکی مشتمل است بر چند فصل

اما فصل اول از قسم اول در برهان واجب الوجود

بدانکه هر موجودی که هست یا قابل عدم است یا قابل عدم نیست
اگر قابل عدم نیست واجب الوجود است لذاته واگر قابل عدم است
ممکن الوجود است لذاته وواجب الوجود محتاج دیگری نیست واما
ممکن الوجود را احتیاج لازم است چرا که وجودش از ذات خود نیست
که اگر وجودش از ذات خود باشد واجب الوجود است لذاته وعدمش
از ذات خود نیست که اگر عدمش از ذات خود بودی ممتنع الوجود
بودی لذاته وچون چنین بود در وجود محتاج مرجحی باشد پس محتاج غیر
بباشد اما برهان بر واجب الوجود آن است که ما میدانیم که موجودی
وآن موجود از دو بیرون نیست یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود اگر واجب
الوجود است مطلوب حاصل است واگر ممکن الوجود است او را مرجحی باید
وآن مرجح یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود اگر واجب الوجود است مطلوب
حاصل است واگر ممکن الوجود است مرجحی خواهد پس از دو بیرون نیست

یا واجب الوجود برسد یا ممکن متسلسل شود و تسلسل ممکنات محال است
زیرا که آن جمله تسلسل امری ممکن است و مرجحی خواهد و مرجح آن جمله
یا نفس او بود یا داخل یا خارج و نشاید که نفس باشد که اگر مرجح او نفس
باشد واجب الوجود لذاته بود و آن محال است و نشاید که داخل بود
زیرا که هر ممکن درو داخل بود و مرجحی خواهد و آن مرجح داخل بود
در مرجح جمله پس آن داخل او تنها مرجح نباشد و ما فرض کردیم که
او مرجح است و این محال است پس متعین شد که مرجح خارج بود و خارج
از جمله ممکنات واجب الوجود است و آن مطلوب است

فصل دوم در توحید واجب الوجود است بدانکه واجب الوجود یکی است
که اگر فرض کنیم که دو واجب الوجود متعدد است ایشان مشترک باشند در ماهیت
و امتیاز میان ایشان یا بفصول یا بعوارض مفارق و اگر بفصول باشد
واجب الوجود مرکب بود از جنس و فصل و این محال است و اگر امتیاز
ایشان بعوارض مفارق باشد سبب آن عوارض یا ماهیت باشد یا سبب
خارجی اگر سبب ماهیت باشد آن عرض مفارق لازم باشد پس ممیز عرض

مفارق نباشد و اگر سببی خارج بود واجب الوجود محتاج دیگری شود
در تعیین و این محال است و اگر غیر او بود پس تعین واجب الوجود
نفس ماهیت او است پس ثابت شد که واجب الوجود یکی است
و مطلوب این است و بدانکه وجود واجب نفس ماهیت او است
که اگر زاید بود محتاج باشد به ماهیت پس ممکن بود لذاته مؤثری خواهد
و مؤثر در آن وجود اگر ماهیت واجب الوجود باشد متقدم بود بر وجود که
لازم آید که ماهیت او پیش از وجود موجود باشد و این محال است و اگر غیر او بود
واجب الوجود در وجود محتاج غیری بود و این محال است پس وجود او نفس
ماهیت او است و وجود او مشترک نیست زیرا که بیان کردیم که ماهیت او
یکی است و چون ماهیت او با غیر مشترک نیست و چون وجود او نفس ماهیت او بود
ماهیت او مشترک نیست وجود او مشترک نیست و هو المطلوب

فصل سوم در تنزیه واجب الوجود بدانکه واجب الوجود قابل هیچ
صفت وجودی نیست که اگر قابل صفت وجودی بود قابل آن صفت هم
او باشد فاعل غیر قابل بود لازم آید که واجب الوجود مرکب بود بلکه جمله

صفات او یا نفس ذات او است یا صفت سلبی اما آنکه نفس ذات
یا علم است زیرا که علم او نفس ذات او است زیرا که علم حصول ماهیت
مجرد است و ماهیت او چنین است پس علم او بذات نفس او است و علم
بجملهٔ اشیاء ذاتی است مجرد که سبب اشیاء است و ذات او چنین است
پس علم باشیاء نفس ذات او باشد

دوم صفت قدرت است و قدرت او مؤثر است و ذات او مؤثر بذات
خویش است پس قدرت او ذات او باشد

سیم صفت حیات است و حیات علم باشد و قدرت او ذات او است
پس حیات از ذات او باشد اما صفت سلبی بدانکه واجب الوجود جسم نیست
برای آنکه جسم قابل انفصال است و در اتصال قابل انفصال نیست پس قابل
انفصال در جسم چیزی دیگر بود غیر اتصال پس جسم مرکب بود از اتصال و قابل
انفصال و قابل را هیولی گویند و اتصال را صورت و واجب الوجود مرکب نیست
پس او جسم نبود و همچنانکه جسم نیست عرض نیست که اگر عرض بود محتاج محل باشد
و این محال است

فصل

فصل چهارم در اثبات معلول اول بدانکه واجب الوجود بسیط است
و هرچه بسیط بود از او یک چیز بیش در وجود نیاید پس از واجب الوجود
بیش از یک چیز در وجود نیاید و آن را معلول اول گویند و معلول
اول جسم نیست از برای آنکه جسم مرکب است از هیولی و صورت و عرض
نیست از برای آنکه لازم آید که پیش از جسم بود و این محال است و هیولی
نیست از برای آنکه هیولی مقدم نباشد بر صورت و صورت نیست از برای
آنکه صورت پیش از هیولی نبود و نفس نیست از برای آنکه لازم آید که نفس پیش
از جسم بود پس متعین شد که معلول اول جوهری باشد مجرد از جمله و آن را عقل گویند

فصل پنجم در کثرت عقول بدانکه اجسام علت هیولی جسم دیگر
نیستند از برای آنکه تاثیر جسم در دیگری وقتی تواند بود که میان
ایشان وضعی بود و در هیولی پیش از وجود صورت وضعی ندارد پس جسم
دیگری در وی تاثیر نکند پس مؤثر در هیولی اجسام جوهری باشد مجرد
و آن جوهر مجرد نشاید نفس بود زیرا که نفس تاثیر در چیزی بی واسطهٔ جسم صورت نبندد

پس

پس آن جوهر مجرد عقل باشد پس هر فلکی را عقلی باید که هیولی او را ایجاد کند
و چون عدد افلاک کم از نه نیست بضرورت وجود نه عقل لازم آید که علل افلاک
باشد و عقلی دیگر که علت هیولی عناصر بود پس عدد عقول ده باشد
و عالم عقول را عالم ملکوت گویند و عالم قدس نیز گویند زیرا که او از
قدس از حضرت مقدسه بر سبیل تنزل بعقل فعال که عقل عاشر است
بترتیب عقول پیوسته است

فصل ششم در اثبات نفوس فلکی که آن را ملکه سماوی گویند بدانکه
حرکات افلاک طبیعی نیست که اگر طبیعی بودی مستقیم بودی زیرا که طبیعی آنست
که اگر جسم از حیز خود بیرون باشد طبیعت او در اقتضای حصول او کند در حیز خویش
و آن جز بحرکت مستقیمه صورت نبندد و اگر در حیز خود بود در اقتضای آرام کند
و خروج او جز بقسر قاسری نتواند بود و قسری هم نیست زیرا که قسری بر خلاف طبعی است
و چون طبیعی نیست قسری نیز نباشد پس روشن باشد که حرکات افلاک ارادی است
و چون ارادی است یا از برای امری کلی بود یا از برای امری جزئی نشاید که از برای
امری جزئی بود که چون آن امر جزئی حاصل آید حرکت منقطع شود پس از برای امری کلی

بود پس محرک فلک میل از برای کلی بوده و هر چه میل او برای کلی بود جسم و جسمانی
نبود که اگر جسم و جسمانی بود هر کلی جزئی بود در جسم پس مخصوص بود بمقداری
معین پس کلی نبود چون چنین بود لازم آید که محرکان افلاک مجرد باشند و ایشان
را نفوس فلکی گویند

فصل هفتم در ترتیب وجود و کیفیت لزوم کثرت از واجب الوجود
در حکمت معلوم شد که واجب الوجود بسیط است و از او یک چیز بیش در وجود
نشاید و معلوم شد که معلول اول عقل است و او را امکان لازم است
و از وجود آن عقل عقلی دیگر در وجود آید و از امکان او هیولی فلک اول
و هم چنین از هر عقلی عقلی و فلکی در وجود آمد تا بعقل آخر رسید که علت عالم
عناصر است و آن را عقل فعال گویند و از او بشرط استعداد هیولای کائنات
عنصری در وجود آمد بواسطه حرکات فلکی و استعداد کائنات عنصری پیدا
شد و کائنات در وجود آمدند و باقی اند اما معلولات عقل اخیر را انواع
بسیار است نوع اول هیولی اجسام عنصری و صورتهای ایشان و نوع دوم
اجسام مرکبه بواسطه امتزاج عناصر چون معدنیات و نبات و حیوان و انسان

نوع سیم قوای اجسام است اما در بسایط حرارت و برودت و رطوبت
و یبوست و اما در مرکبات قوتهای اجسام معدنی و قوتهای نبات و آن غاذیه
و نامیه و دافعه و در حیوانات قوتهای مدرکه است و محرکه اما مدرکه بعضی در ظاهر است
و بعضی در باطن اما آنچه در ظاهر است حواس خمس است یعنی سمع و بصر و لمس
و ذوق و شم و اما آنچه در باطن است حس مشترک است و خیال و وهم
و متصرفه و حافظه و اما محرکه یا باعثه است یا فاعله و باعثه اگر طلب لذت کند
او را قوت شهوانی گویند و اگر طالب دفع مکروه بود او را قوت غضبی
گویند و فاعله که تحریک اعضا کند و اما قوت انسانی نفس ناطقه است که
مدرک امور کلی است از تصور و تصدیق و او را باعتبار ادراک قوت نظری
گویند و باعتبار تدبیر قوت عملی گویند

قسم دوم در معاد و آن چند فصل است

فصل اول در معاد جسمانی — فصل دوم در بطلان تناسخ
فصل سیم در بیان آنکه نفس فانی نشود — فصل چهارم در معاد روحانی
فصل پنجم در کرامات و معجزات

فصل اول در معاد جسمانی بدانکه طایفه از اهل تقلید گمان برند که این
بدن بعینه بعد از خراب او بار دیگر باز گردد و او را لذت و الم باشد و این جهل است از سه وجه

وجه اول بدانکه چون بدن خراب شود و از اجزای او
بدنی دیگر ترکیب کنند آن بدن دوم غیر بدن اول باشد پس آن اول
بعینه معاد نباشد و این معنی بالضرورت عقل معلوم است همچنانکه اگر کوزه
را بشکنی و از اجزای او کوزه دیگر سازی هر عاقلی بالضرورت معلوم است
که آن کوزه دوم بعینه کوزه اول نباشد

وجه دوم اگر بدن اول را بعینه عود کنند زمان او را با او عود
کنند یا نی اگر عود نکنند او بعینه معاد نبود و اگر عود کنند وجود او در زمان
اول باشد نه در زمان دیگر پس معاد نبود در زمان دیگر

وجه سیم آن است که معدوم موضوع صفت وجودی نباشد
پس معدوم صادق نبود که عودش ممکن بود چون امکان عود بر او
صادق نبود ممتنع العود باشد

فصل دوم در بطلان تناسخ جماعتی را اعتقاد آن است که

نفس بعد از خرابی بدن متعلق ببدن دیگر شود و بتدبیر او مشغول باشد
واین محال است و باطل زیرا که نفس با بدن حادث است و چون نفس
با بدن حادث بود تناسخ باطل باشد   بیان آنکه نفس با بدن
حادث است آنکه اگر پیش از بدن موجود است بنا بر او از نفوس
دیگر بعرضی مفارق باشد و آن عرض از سببی خارجی باشد زیرا که مقتضی عرض
مفارق نشاید که ماهیت نفس بود والا لازم باشد نه مفارق و چون
لازم ماهیت باشد مشترک باشد میان نفوس و او را صلاحیت تمیز
نباشد واین برهان نیز موقوف است بر بیان آنکه نفوس متحدند در ماهیت
و در این خلاف است تا دانی و در این دلیل نظری دیگر است و آن است
که پیش از بدن تناسخ نفوس قدیمند چون چنین باشد خصم را رسد که گوید
نفوس را تمایز باعراض مفارقه است زیرا که هرگز نفس از تعلق ببدن خالی
نبوده است پس در لم یزل او را عوارض ممیزه از قبل بدن سابق بوده باشد
پس این دلیل در ابطال تناسخ ترجیح بلامرجح کافی نباشد و از آن سبب
بدن لازم آید که بدن پیش از بدن بود واین محال است و چون با بدن حادث

بود هر گاه که بدنی حادث شود نفس با او حادث شود و اگر نفسی دیگر
بر سبیل تناسخ بدو تعلق گیرد لازم آید که یک بدن را دو نفس باشد واین
محال است پس تناسخ باطل است

فصل سیم   در بیان آنکه نفس فاسد نشود بعد از خرابی بدن
از برای آنکه نفس بسیط است که اگر مرکب باشد معقولات بسیط که در وی
حلول کنند مرکب باشند واین محال است و نیز نفس مدرک کلیات است
و هر چه مدرک کلیات بود مجرد باشد چنانکه در نفوس فلک گفتیم و چون
مجرد باشد مرکب نبود پس جسم و جسمانی نبود بلکه بسیط باشد و چون بسیط
باشد فاسد نشود   بدانکه مراد به بسیط اینجا آن است که در خارج ترکیب
نباشد نه در عقل و نه در واجب الوجود آنکه خارجا و ذهنا از ترکیب
اعم از تحقیقی و المشارک از جمیع وجوه منزه و مقدس باشد که اگر فاسد شود
و در وی چیزی بود که قابل فساد باشد و چیزی که فاسد شود و قابل فساد غیر
فاسد باشد پس مرکب باشد واین محال است چنانکه بیان کردیم و چون نفس
فاسد نشود دائم و دائم الوجود بود بدوام علت خویش از برای آنکه واجب الوجود

دائم الوجود است و از جرام او جرام معلول اول لازم می آید و از جرام معلول
اول معلول دوم بدین ترتیب تا بعقل فعال رسد پس جمله عقول و افلاک
و نفوس فلکی دائم الوجود باشند و از جرام عقل فعال دوام نفس ناطقه
و از جرام حرکات فلکی تغیرات در این عالم لازم آید و تا هر اجتماع که معلوم شد

فصل چهارم در معاد روحانی بدانکه نفس چون باقی است
بعد از بدن او را سعادت و شقاوت بود و آن معاد روحانی باشد
اما سعادت او با دراک ملایم او است از برای آنکه هر قوتی را ادراک
چیزی ملایم او است چنانکه بصر را ادراک صورتهای جمیل ملایم او است
و سمع را آواز لطیف ملایم او است و نفس ناطقه را ادراک علوم ملایم او است
و ادراک جهل یعنی اعتقادهای باطل منافی او است پس چون نفس
مفارقت بدن کند و او را علوم حقیقی باشد سبب لذت او شود
و اگر اعتقادهای بد داشته باشد سبب الم شود و سبب دیگر آن باشد
که نفس را معلوم شود که کمال او بعلم است و باکتساب علم محتاج شود و بعد از مفارقت
بدن او را شوقی بغایت بدان کمال حاصل و آلت اکتساب یعنی بدن باطل

و او را علم به کمال حاصل و شوق کمال در جان حاضر و دیده جان که بصر
بصیرت است بتقبیح صورت نقصان ناظر و هیچ شاغلی که بدو تسلی جوید
نه او را از ملاحظه نقصان که شغلی دارد موجود نه ربنا اصرف عنا عذاب
جهنم ان عذابها کان غراما گویا هذه النار التی
کنتم بها تکذبون و سببی دیگر آن باشد که نفس را بدین عالم تعلق باشد
و هیئات بدنی بد و مانده باشد چون حقد و حسد و غضب و شهوت پس
چون اسباب لذت و الم معلوم شد احوال نفوس بعد از مفارقت
از سعادت و شقاوت معلوم گشت و دانسته شد که هر نفس که علم را
کسب کرد و باید دانست که مبدء هستی است و واجب الوجود که جمله موجودات از
او در وجود آمده است و عقول را دانست و نفوس فلکی را معلوم کرد و فی
الجمله از آغاز وجود که مبادی اول تنزل کرده است ترتیبی که در نفس انسانی است
نه چنانکه در افواه گزاف گویان است از شرف مادی فالادنی تا هیولی
عنصری در نزول و از آن در صعود از هیولی بسایط و از بسایط مرکبات
ناقص ترکیب و از او مرکبات تمام ترکیب معدن و از او به نبات و از او بحیوان

و همچنین تا در ترقی بنوع انسان رسیدن و در صنف انسان بصنف حکما
و از او با حکماء الخاص تا بعقل مستفاد رسیدن که سر پرگار وجود نقطه اولی
رسیدن و دایره سر در هم آوردن و ذات خود را نگارستانی پر از صور موجودات
جهان هستی نمودن و جهتی آراسته و جهانی نازنین از کدورات تعلق
و الفت بدین خاکدان چرکین فرومایه و آلوده بهیات ذمیمه پیراسته بمحل
سعادت کبری رسد لا یمسنا فیها نصب و لا یمسنا فیها لغوب
میخوانند و مرکب کامرانی جاودانی بکام دل میرانند و یقین میدانند که بدایت
نگار پاکیزه خویش مستغنی است و از بیرون ذات حقیقی خود بی
نیاز با انوار عقول مقدسه و نفوس شریفه در عالم قدس متحد شده
فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر آرام یافته
ربنا آتنا ما وعدتنا علی رسلک و لا تخزنا یوم القیمة انک لا
تخلف المیعاد و اگر ادراک معلومات برهان کرده باشد لیکن بهیات
و تعلقات بدنی در دنیا باقی مانده چندانکه از او هیات و تعلقات
زایل نشده باشد معذب باشد اما چون هیات و تعلقات از جمله

اعراض مفارقه است بعاقبت از آن خلاص یابد و به سعادت ابدی رسد
و اگر او را اعتقاد باطل باشد عیاذاً بالله و تعلقات و هیات حاصل بود
در عذاب ابد مشغله نار الله از جان او فروزان و روان تاریک او
با آتش حسرت و ندامت سوزان چنانکه فرموده است نار الله الموقدة التی
تطلع علی الافئدة و اگر نفس باین گنده پیر فریبنده حاجتی جان فرسای
نمانده باشد نفسی باشد صافی از کدورات جسمانی و نجاسات شیطانی مذهب
بعضی از محققان آن است که بنفوس فلکی متصل شود و این معنی بر تفاوت
بود و مذهب آن است که اول بنفس فلک قمر اتصال یابد و از او ترقی کند تا بحسب
علوم چه پیش بعضی از عارفان آن است که نفوس ابرار بمفارقت اکتساب
علوم ممکن است و بنفس فلک عطارد پیوندد و از وی بنفس فلک زهره همچنین
تا بنفس فلک اعظم بعد از آن حصول در حضرت رب العالمین و این مذهب
در زمین است و اگر کسی از این توهم تناسخ کند آن توهم باطل باشد
چه تناسخ عبارت است از آنکه نفس قطع تعلق کند از بدنی و متعلق ببدنی
دیگر شود تعلق تدبیر و تصرف و اما آنکه نفس بعد از مفارقت متصل بنفوس فلکی گردد

بدان معنی که جسم نفس فلکی بوضوح تخیلات او گردد یعنی در عالم مثال تصور تعین
یابد چه مثال عبارت از خیال عالم افلاک است از این محتمل است در اساطین
حکما و در فضلای علما حقائق انتساب این و شیخ محقق خاتم الاولیاء محیی الدین ابن
عربی قدس الله روحه قائل بدانند ارواح را بعد از مفارقت سلوک ممکن است
و در بعضی کتب خویش بیان نموده که بعضی را از مفارقان ارشاد کرده است و تعدد
وجود ابدان مثالی چنانکه حکماء اشراق و از مشایخ برآنند این معنی محال نه
از احتمال حریت و الله اعلم بحقایق الامور

فصل پنجم   در کرامات و معجزات و وحی و الهام   بدانکه هرگاه که نفسی
قوی باشد و از تعلقات بدنی صافی گشته تا او را استعداد آن حاصل آید که
بنفوس فلکی متصل شود و آنچه واقع خواهد شد بر نفس او فایض گردد از نفوس
فلکی پس اگر این حال در خواب افتد آنرا نوم صادق گویند و اگر در بیداری
افتد زیادتی قوت نفس آنرا وحی و الهام گویند و آنرا درجات
مختلف است باختلاف نفوس گاه باشد که متخیله او را صورتهای
جزوی باز نماید و از متخیله بخیال و از خیال بحس مشترک آید و مشاهد شود

و هرگاه

و هرگاه که نفس بجایی رسد که اتصال او بنفوس فلکی و عقول مجرد
تمام و آسان شود او را قوت قدسی گویند و تصرفات او در عالم کون
و فساد موجب حوادث که اگر خواهد که زمین را بجنباند فی الحال بجنبید
و اگر خواهد که طوفانی برآورد آب را استیلا دهد و اگر خواهد که طوفان هوا یا آتش
برآرد آن عنصر را استیلا کند بر عالم و این معجزات و کرامات خوانند و فی الجمله
نسبت نفس او با عناصر چون نسبت نفس ما بجسم ما باید که هر تصرفی که خواهد تواند کردن
و فرق میان کرامات و معجزات آن باشد که معجزات مقرون با دعوی او باشد
و کرامات با دعوی نبود و چون خلاصه علم الهی برهان معلوم شد در کتب متکلمان نظر باید کرد
تا از اعتقاد و یا علمی در نفس جای پذیر نشود و شک و شبهت پدید نیاید چنانکه شیخ الرئیس
بدین معنی اشارت کرده است جل جناب الحق عن ان یکون شریعة
لکل وارد او یطلع علیه الا واحد بعد واحد

والحمد لله رب العالمین

پنجم شهر صفر المظفر ۱۳۱۰

شکر الله تعالی را به نعمای الحسنات و استقرار الصحة و السلامة و لیس را الا الله تعالی استقرار الصحة و السلامة
دین الله تعالی و ناشئه و به حرمت الائمه المعصومین صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین

۱۱۰

استعین بالله تعالی

بسم الله الرحمن الرحیم

حمداً لله ثم حمداً بتحقیق / در بحر نوالش همه ذرات غریق
ناکرده رخ فضلش توفیق رفیق / نسپرده طریق شکر او هیچ فریق

پاکا الهاً که کثرت ثنویت صفت و موصوف را گرد سراپرده وحدتش راه
نیست و قوه رؤیت محجوبان مکشوف را در شعاع ادراک تجلیش دغدغه اشتباه
و چندان فرزانه که مفهوم کلمه اوتیت جوامع الکلم در بیان کمال تجلیش کلامی است
جامع و فحوای آیه و علمک ما لم تکن تعلم از رفعت مقام علم و معرفتش برهانی ساطع

شاهی که ز قبله ارباب کمالات / کاینه ذات آمد و مرآت صفات
در پیروی اوست علو درجات / لازال علیه ازکی الصلوات

نموده میشود که پیش ازین اشارتی باین چند رباعی در اثبات وحدت وجود
و بیان تنزلاتش بمراتب شهود با تشبیه بکیفیت یافتن آن
بعضی ارباب الکشف و العرفان همت اتمام گرفته بود اما چون ترجمان
زبان را بواسطه رعایت قافیه میدان عبارت تنگ بود و ره نورد

نورد بیان

ببیان را که به محافظت وزن بای اشارت لکن مخدرات معانی
آن به نقاب اجمالی جمال نمی نمود و مستوران حقایق آن بی حجاب
انکشاف چهره نمی گشود لاجرم در ذیل آن رباعیات از برای تفصیل مجملات
و توضیح مشکلات کلمه چند منثور از نخبان کبرای دین و عرفان اهل یقین
مرقوم میگردد

واجب که وجود بخشش نوی و کهن است / تصویر وجود بخششی قول کن است
گویم سخنی به نغمه نغز سخن است / هستی است که هم هستی ده و هم هست کن است

هر با سر و پا از رسد دست تو / خوش آنکه رخت ببرد پیوست تو
هستی تو بهستی بجز ذات تو نیست / ماهیت بذات خود ولا است تو

در این رباعی اشارت است بآنکه وجود واجب تعالی باعتقادش چنانکه مذهب حکما
و صوفیه موحده است و بیانش آنست که هر وجودات را به تقسیم عقلی سه
بیشتر نبود اول آنکه وجودی حقیقتی وی مغایر وجودی باشد و تقصیر آن
بر وجهی و انفکاک وجود از وی محال باشد و از آنچه بنا بر تغایر بیان
ذات و وجود تصور انفکاک ممکن است چون واجب الوجود بر مذهب
متکلمین سوم آنکه وجودی وجود وی عین ذات او باشد یعنی بذات خود
موجود بود نه بامری مغایر ذات و لاشک چنین موجود واجب باشد
زیرا که انفکاک شی از نفس خود تصور نتوان کرد و تکیف که بحسب خارج
واقع تواند شد در چنین نامده در جمیع مراتب وجود مرتبه سیم است
و فطرت سلیم جازم است بآنکه واجب تعالی ذاته بر همه مراتب

[illegible]

مراتب وجود

قایم باشد و درین مرتبه یک چیز است که بخود بر دیده ما ظاهر است
و دیگر چیزها بواسطهٔ وی ظاهر شده بآن مقدار که قابلیت ظهور داشته و هیچ
مرتبه در نورانیت بالاتر از مرتبهٔ سیم نیست و چون این مقدمات دانسته شد
متصور گشت مراتب ثلثه که نام بردیم است هر چند آن برین نسق مذکور در روشن
شد در مرتبهٔ سیم مبین گشت والله اعلم

هر چیز که جز وجود در چشم شهود	در هستی خویش هست محتاج وجود
محتاج چه واجب نبود وصف وجود	باشد بوجود خاص و هم زان معدود

این رباعی اشارتست بدلیل اثبات اتحاد وجود واجب تعالی و تقریرش
آن است که گوییم هر چیزی که مغایر وجود است بحسب حقیقت هر که این مفهوم وجود باشد
و بر فرد اوی چون انسان مثلا مادام که متصف نگردد بوجود بوی متصف نمیگردد
بوجود در نفس الامر پس هر چیزی که مغایر است مر وجود را در موجودیت
در نفس الامر محتاج باشد بغیر خود که وجود است و هر چه محتاج است بغیر خود
در موجودیت ممکن است زیرا که ممکن عبارت از چیزی است که در موجودیت
خود محتاج بغیر باشد مر وجود را واجب تعالی نتواند بود و بر این تقدیر
ثابت شده است که واجب موجود است پس واجب تعالی نبود الا وجود
اگر کسی گوید که ممکن آنست که در موجودیت خود محتاج باشد بغیری
که موجد او باشد نه وجود وی گوییم که هر چیزی که در موجودیت محتاج
بغیر است استفاده وجود از غیری کند و هر چه استفاده وجود از
غیری کند ممکن است خواه آن غیر را وجود گویند خواه موجد

هستی

مراتب وجودش پس ذات وی عین وجودی باشد و از اینجا معلوم شد
که چون لفظ وجود و هستی بر ذات واجب تعالی اطلاق کنند مراد بدان
ذاتی است که موجود است بنفس خود و موجد است مر غیر خود را نه آن
وجود عام انتزاعی که معانی مصدریه و مفهومات اعتباریه اند که آن را تحقق
و وجودی نیست مگر در ذهن تعالی عن ذلک علوا کبیرا

هستی بذات خود هویداست چو نور	ذرات مکونات از او یافت ظهور
هر چیز که از فروغ او شد دور	در ظلمت نیستی بماند مستور

خورشید فلک بنور خویش است منیر	جرم قمر از پرتو او نور پذیر
روشن بوجود است نور از عقل خبیر	ز افزون نشود ز مهر و مه خورده بگیر

درین دو رباعی اشارتست به تمثیلی که از برای بیان مراتب ثلثه وجود ذکر
کرده اند و گفته اند اشیا نورانی را در نورانیت سه مرتبه است اول
آنکه نورانی مستفاد باشد از غیر چنانکه جرم قمر در مقابله آفتاب روشن گردد
بشعاع و درین مرتبه سه چیز باشد یا جرم قمر دوم شعاعی که بروی افتاده است
سیم آفتاب که مفید شعاع است دوم آنکه نور مقتضای ذات
وی باشد چون آفتاب بفرض آنکه ذات وی مستلزم و مقتضی نوری بود
سوم آنست که بذات خود ظاهر و روشن باشد نه بنوری که زاید باشد
بر ذات وی چون نور چه بر سبیل تمثیل پوشیده نیست که نور آفتاب
تاریک نیست و بذات خود ظاهر و روشن است نه بنور دیگر که بر آن ذات

در عالم

هستی به حقیقت حق آمد با حق | به آنکه به وجه حق مضاف آمد با حق
بعضی به تعینش معتقد داریم | بعضی دگر از قید تعین مطلق

قائلان بانکار وجود واجب تعالی یا بحقیقتش دو فرقه اند اول ارباب فکر و نظر
چون حکما و متکلمین که ایشان میگویند ذات باری که واجب الوجود است باشد یعنی
ذات باری که او را ماهیت و مفهوم عارض تواند بود زیرا که وجود کلی در خارج از تعین
صورت نبندد و پس لازم آید که واجب الوجود مرکب باشد از آن امر کلی و تعین
و ترکیب در واجب محال است چنانکه مشهور است بلکه واجب آنست که صرف ذات
متعین بذات خود یعنی تعین وی عین ذات وی باشد چنانکه وجود وی عین
ذات وی است تا بهیچ وجه در او ترکیب و تعدد صورت نبندد و
موجودیت اشیا عبارت از آن باشد که ایشان را با حضرت وجود
تعلق خاص و نسبتی معین و از آن حضرت بر ایشان پرتوی است نه آنکه
وجود مر ایشان را عارض است یا در ایشان حاصل است در این
تقدیر موجود معنوی میباشد که محمول بر موجودات است و وجود جزئی حقیقی ممتنع
الاشتراک بین کثیرین اگر کسی گوید که متبادر بذهن از لفظ وجود معنوی
است مشترک میان جزئیات بسیار پس چون جزئی حقیقی باشد گوییم که
سخن در حقیقت وجود است نه در آنچه متبادر بذهن از لفظ وجود پس میشاید
که حقیقت وجود جزئی حقیقی باشد و مفهوم متبادر از لفظ وجود عرضی عام نسبت
بآن حقیقت چون مفهوم واجب قیاس با حقیقتش فرقه دوم … صوفیه
وجودیه میگویند که ورای طور عقل طوری است که در آن طور بطریق کشف و شهود
چیزی چند منکشف میگردد که عقل از ادراک آن عاجز است همچنانکه حواس از ادراک

معقولات که مدرکات عقل است عاجزند و در آن طور محقق شده است
که حقیقت وجود که عین واجب است نه کلی است و نه جزئی و نه خاص و نه عام
بلکه مطلق از همه قیود تا حدی که از قید اطلاق نیز معرا است بر آن قیاس که
ارباب علوم عقلیه در کلی طبیعی گفته اند و آن حقیقت در همه اشیا که موجودند
بوجهی تجلی و ظهور کرده است بآن معنی که هیچ چیز از آن حقیقت خالی نیست که
اگر از حقیقت وجود بکلی خالی بودی اصلا بوجود موصوف نگشتی انتهی

هستی که بری از حدوث است و قدم | نه کلی و نه جزو است نه بسیار و نه کم
زیرا که تعین چه اخص و چه اعم | سر برق بجو با تعین فافهم

حقیقت وجود از حیثیت اطلاق مشار الیه و محکوم علیه نمی شود پس حکمی و شناخته
نمی شود بهیچ وجهی و اضافه کرده نمی شود بوی هیچ نسبتی از نسب چون حدوث
و قدم و وحدت و کثرت و وجوب و وجود و … یا تعلق علم او
بذات خود یا بغیر آن زیرا که این همه مقتضی تعین و تقید است و شک
نیست در آنکه تعین و تقید خواه اخص تعینات مطلقا چون تعینات
شخصیه جزئیه و خواه اعم و اوسع همه تعینات مطلقا چون تعین اول و خواه
اخص و اعم من وجه چون تعینات متوسطه میانهما سر قیت بلا تعین پس
هیچیک از تعینات حضرت وجود از حیث هو لازم نباشد بلکه
لزوم آن بحسب مراتب و مقامات مشار الیها بقوله رفیع الدرجات ذو العرش
پس میگردد مطلق و مقید و کلی و جزئی و عام و خاص و واحد و کثیر بی حصول
تغیر و تبدل در ذات و حقیقتش و فی که ملاحظه کرده شود مانند اطلاق و حمل

و تأثیر و وحدت دیگر مرتبهٔ الوهیت است و این حقیقت الهی سبحانه و تعالی مراد از
وجوب ذاتی و قدم و در شمول آن از صفات کمال و فی حد ملاحظه کرده شود با حیثیت
نقیضه از انفعال و قابلیت و تجرد از تعین واجبی با تخصیص در نتیجه حقیقت عالم است
و مراد در است امکان ذاتی و حدوث و غیر هما من الصفات و این تنزل
است بعالم معانی و تجلی او بصور علمیه که معبر است باعیان ثابته و چون حقیقتین
متفرقتین و الا هر است از واحد که ایشان در وی در جه باشند داد در ایشان
متعدد زیرا که واحد صمدی بیدا است و عدد تفصیل واحد ناچار است از حقیقه
ثالثه که جامع هر دو باشد بین الاطلاق و التقیید و الفعل و الانفعال و التأثیر مطلق من جهتی و مقید
باشد از جهتی دیگر و فعال از باعتباری و منفعل باشد باعتباری دیگر و این
حقیقت احدیت حقیقتین مذکورتین است
ولها مرتبة الاولیة الکبری والاخریة العظمی انتهی

واجب که بود ز هستی اعمی | است از همه در نسبت هستی اجلی
مهیته اخفی من ان تظهره | انیته اظهر من ان تخفی

حضرت حق سبحانه از روی حقیقت و ذات از همه چیز پوشیده‌تر است که ذات
و غیب هویت او تعالی و تقدس هرگز مفهوم و مشهود و معلوم هیچ کس نشد
بجز کما هو هیچ عرفانی نرسد و لا یحیطون به علما پایه رفعت ادراکش از دسترس
دیگر ... قیاس متعالی است و ساحت عزت معرفتش از گرد اوهام و تعارض
اوهام خالی نهایات عقول در بدایات معرفت او متحیر و تلاشی و بیانه
و بصیرت صاحب نظران را از اشعهٔ انوار عظمت او جز تعالی و کاستی نسبت نه

فی الجمله هرچه در عقل و فهم و حواس و قیاس گنجد ذات خداوند سبحانه از آن منزه
و مقدس است که اینهمه محدثاتند و محدث جز ادراک محدث نتواند کرد
زیرا که او بخود پیدا است و پیدا آئی سایر اشیاء باو است الله نور السموات
والارض همه اشیاء بدین او بهم گشت و پیدا است و پیدار اگر همه بهستی اسلام
از جانب مدرک و هم از جانب مدرک هر چیز ادراک کنی اول هستی مدرک بخود
اگرچه از ادراک این ادراک غافل باشی اما از روی تحقیق هستی پیدا تر از همه چیز
است و پوشیده که از تراکم معرفت او بجانه اند غایت روشنی است
ه پس ظاهر است و دوا حالت دریافت آن ندارد خفاش بر دو دید
نه از آن جهت که چیزی باشد ظاهر تر است لکن بروز پس ظاهر است و چشم
وی ضعیف هرچه در وجود است بالمرادم یک صفت است که در کوای دل آن
بر کمال و علم و قدرت و جلال و عظمت صانع صنع ذکره و اگر بر فرض کار
حق سبحانه نیست و معدوم ممکن بودی آسمان و زمین با چیز شدی آنگاه وی را
بضرورت بشناختندی پیدا است و ضعیف نیست هرچه را بینند از آن روی سینه
که صنیع چون شد در هرچه بگرد خدای تعالی را چنین از خود در چیزی گرایی گونه
از روی است و نه بوی است شد از همه پرتو جمال حضرت او است و همه
آزاد است و همه بر او است بلکه خود همه او است که هیچ چیز را خودی
هستی به حقیقت نیست بلکه همه هستیها پرتو نور هستی او است وقال بعضهم
قدس الله اسرارهم الحق سبحانه تعالی از همه مخلوقات و موجودات ظاهرتر است و از غایت
پیدائی پنهان است خفی لشدة ظهوره الحق سبحانه اظهر من الشمس
فمن طلب البیان بعد العیان فهو فی الخسران گو ازین آدمی راه شناسم
بهراز اختلاط که افعال و اقوال و اخلاق و هرای او ورشاهری گوید

گوناگونش شناختم آنچه بعد از اختلاط از او دیدی هر چه بشناخت شد یقین که
آن صورت او نیست یعنی بیچون و بیچگونه است و کنون چون مقدار از خلاق
در فوائد و آثار یعنی از وی پرتو پیدا شد. حق سبحانه که جمله مکونات افعال
در فوائد و آثار اوست که نهان ماند چه را با خود گفتی که خداوند سبحانه که هر چه
دیدم همه صنع اوست پس دائم خدای را سبحانه از همه پیداتر بینی و دگر بینی هم
که اگر غیر این دانی ذوبی مثبت چنان شد که کسی در باغ گیرد برگ را کی بینم
و باغ را نبینم به موجب ضحک باشد

هم به چشمش فهم کن چون خدا را هم | در همه روی بر بین ای مردم
بنگر هر صباح در آفاق | زانکه حق است مظهر خلاق
زآسمان و زمین و هر چه در اوست | جز خدا را مبین که جمله در اوست

نوری که بود جهان از او مالامال | مشهود دل و دیده بود در همه حال
تحصیل شهود آنکه مشهود بود | در قوه نه عقل محالست محال

ای آنکه دلت ز هجر در نوحه‌گری است | تا کی خوری ای پسر نوح در نوحه‌گری است
در عین شهودی غم هجران به چیست | چشمی بگشا ببین که مشهود تو کیست

معرفت و ادراک حق سبحانه بر دو قسم است اوّل ادراک باعتبار تنزه ذات
و تجرد او از تعینات اسماء و صفات و نسبی مظاهر کائنات و این ممتنع
است مر غیر سبحانه را زیرا که از این حیثیت در حجاب عزت محتجب است و بر ردای
کبریا محتجب است پس او را نسبت نیست میان او و میان ما بلکه او پس شروع در معرفت او

از این وجه اضاعت بضاعت وقت است و طلب آنچه ممکن نیست تحصیل آن
بر وجهی اجمالی که بر آن شده که درای آنکه متعین شده است آن نیست الا ظهور
امر متعین بر وجه واحد که حضرت ذاته از تعین بر او که لک فال سبحانه و تعالی
و یحذرکم الله نفسه والله رئوف بالعباد پس حق سبحانه و تعالی از رحمت که هم
در رأفت شامله از رحمت که آن نحو خواسته است که ایشان را از سعی در طلب
آنچه ممتنع الحصول است منع فرموده در حدیث نبوی صلی الله علیه و آله آمده که
تفکروا فی آلاء الله ولا تتفکروا فی ذات الله شیخ محیی الدین عربی رحمه الله
فرموده التفکر فی ذات الله محال فلم یبق الا التفکر فی الکون
و اگر گویی که چون تفکر در ذات محال است پس نهی شرعی چیست گوییم شرع چه پیدا
ذات و فکر در آن چنانکه در مثنوی گوید | آنکه در ذاتش تفکر کرده نیست
در حقیقت آن نظر در ذات نیست | هست آن پندار او زیرا براه
صد هزاران پرده آمد تا اله | و قسم دوم ادراک اوست
باعتبار تعینات نور و تنوعات ظهور او در مراتب تنزلات و مراتب
مکونات و این نیز بر دو نوع است اوّل ادراک بسیط و هو عبارة
عن ادراک الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراک وعن ان المدرک هو الوجود
الحق سبحانه مع الشعور بهذا الادراک وبان المدرک هو الوجود الحق سبحانه
و در ظهور وجود حق سبحانه ادراک بسیط خفائی نیست زیرا که هر چه ادراک کرده شد
مدرک شود اگر چه از ادراک این ادراک غافل باشی و از غایت ظهور مخفی ماند
چنانکه ادراک الوان در اشکال بواسطه ضیاء است و محسوسات تا ضیاء شرط
رؤیت است و با وجود این پیش ده در ادراک ضیاء غافل شود و نعت ضیاء
معلوم شود که در ادای آنها از دیگر مدرک بعد است که چنین از معنی محسوسات

بصیرتا و ادراکا در کمال و بینند و بجمیع محجوبات ذهنی و خارجی قیوم همه است
و ادراک شیئی بی ادراک او محال است اگرچه از ادراک او غافل باشی
و آن غفلت بواسطه دوام ظهور و ادراک او است که اگرچه ضیای این نور
نیز نهایت شدت ظاهر گشتی که در وقت ادراک مرئیات امر دیگر
از وجود حق است بجای نیز مدرک بصر است زیرا که

ظهور جمله اشیا بضیا است — و لاحق را نه مانند و نه ضد است
چو ذات حق ندارد نقل و تحویل — نیابد اندر او تغییر و تبدیل
اگر خورشید بر یک حال بودی — شعاع او بیک منوال بودی
ندانستی کسی کاین پرتو اوست — نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست

و نظر باین ادراک بسیط است آنکه گفته اند

بود در ذات حق اندیشه باطل — محال محض دان تحصیل حاصل

و اما ادراک ثانی که مرکب است محل فکر و خطا و صواب و خطا اوست
و حکم ایمان و کفر راجع باوست و تفاضل میان ارباب معرفت است
بتفاوت مراتب او و اشارت بآن است العجز عن درک الادراک ادراک

چه نسبت خاک را با عالم پاک — که ادراک است عجز از درک ادراک

اللهم وفقنا

اندیشه در اسرار الهی نرسد — در ذات و صفات حق کماهی نرسد
علمی که تناهی صفت لازم اوست — در ذات بری از تناهی نرسد

در این رباعی اشارت است بوجه امتناع تعلق علم بذات حق تعالی و تقدس
و تقریرش آن است که غیب هویت ذات که مطلق است باطلاق حقیقی مقتضی

آن است که منضبط و متمیز نشود و در تحت انحصار در احاطه در نیاید و حقیقت
علم احاطه است بمعلوم و کشف او بر سبیل تمییز از ما عدا پس اگر حقیقت علمیه
متعلق شود بوی لازم آید که مقتضای ذات از وی با انقلاب و تبدل
حقیقت علم و کلا هما محال پس صفت علم محیط نتواند شد بذات حق بما
هو من حیث الاطلاق الا که گوئیم نسبت آگهی متعین نشده است نسبت تناهی
است بغیر متناهی و نسبت مقیده است بمطلق و همچنانکه ممتنع است
احاطه علم بذات حق از حیثیت اطلاق نیز که همچنین ممتنع است از حیثیت
عدم تناهی امور که مندرج و مندمج است در غیبت هویت
او و ممکن نیست تعیین و ظهور آن دفعه بل بالتدریج لا یتناهی

ادراک بطون ذات یکتای او — ممکن نبود ز عقل و دانای او
آن به که ز مرآت مراتب بینی — تفصیل تنوعات پیدای او

ادراک ذات حق باعتبار بطون و تجرد از جمیع تعینات و شئون او هم
ممتنع است اما باعتبار ظهور در مراتب ممکن بلکه واقع است و تابع است
مر این ظهور را احکام و تفاصیل و احوال و آثار را و معرفت تفصیلیه بآن
متعلق است و چون همه طالبان و مبتدیان مبنی بر حصول آن است و شکر گزاری
واصلان و منتهیان مبنی از وصول بدان و بعضی از مراتب ظهوری خبر یابند
و آن را غایت و نهایت نیست بعضی کمال یابند و از این کمالات بعضی بجهت آن
محجوب اند بر ظهور سایر حقایق کلیه و جزئیات و لوازم آن نزد چنانکه
هر حقیقتی چند یا کلیه یا جزوی یا متبوع یا تابع یکی از آن محال متعلق باشند

مجالی و مظاهر هر یک خالی نیست از آنکه آنچه ظاهر است در ایشان ظاهر است
بر حق سبحانه تنها نه بر اشیای کونیه یا هم بر حق ظاهر است و هم بر اشیای
کونیه قسم اول را مرتبه غیب خوانند بسبب غایب بودن اشیای کونیه
در وی از نفس خود و از غیر خود پس هیچ چیز را ظهور نیست مگر حق سبحانه
و این قسم منقسم میشود بدو مرتبه زیرا که عدم ظهور چیزی بر اشیای کونیه
یا بسبب انتفای اعیان ایشان است بالکلیه علماً و عیناً حیث کان
الله و لم یکن معه شیء و این مرتبه را تعین اول خوانند و مرتبه اولی از غیب
گویند و یا بسبب انتفاء صفت ظهور بر اعیان ایشان اگرچه ایشان
متحقق و ثابت و متمیز باشند در عالم ازل و ظاهر باشند بر حق سبحانه
نه بر خود و بر امثال خود کما هو الامر فی الصور الثابتة فی ازمانها و این مرتبه را
تعین ثانی و علم معانی و مرتبه ثانیه از غیب خوانند و اما قسم ثانی
از مراتب که آنچه ظاهر است در وی هم بر حق ظاهر است و هم بر اشیای
کونیه منقسم میگردد بسه مرتبه مرتبه اولی مرتبه ارواح و آن مرتبه حقایق
کونیه مجرده بسیطه است که نفس خود را و مثل خود را چنانکه ارواح در این مرتبه
مدرک اعیان خودند و امثال خود مرتبه دوم مرتبه عالم مثال است
و این مرتبه وجود است مر اشیای کونیه مرکبه لطیفه را که قابل تجزیه
و تبعیض و خرق و التیام نباشند مرتبه سیم عالم اجسام است و این مرتبه
وجود اشیای مرکبه کثیفه که قابل تجزیه و تبعیض اند و این مرتبه را مرتبه حس
و عالم الشهادة نام کرده اند پس مجموع این مراتب پنج مرتبه باشد
و مرتبه سادسه مرتبه جامعه است مر جمیع مراتب را و آن حقیقت
انسان کامل است زیرا که او جامع جمیع است بحکم برزخیتی که دارد والله اعلم

بحیث لو قدر ظهورها یکون تحت حکم ذلک المحل و یکون ظهورها
بحسبها ایشان را مراتب و عوالم و حضرات خوانند و مراتب را
من حیث هی مراتب وجودی است متمیز از وجود امور متعینه مرتبه در ایشان بلکه
وجود ایشان عین امور متعینه مرتبه است چنانچه مرتبه حس و شهادت
شامل مرتبه است که شامل است بر جمیع محسوسات جزویه متعینه را از افلاک
و انجم و عناصر و موالید و وجود آن مرتبه متعینه به وجه همین جزویات متعینه
است نه آنکه هر یک از کل جزویات او را جداگانه وجودی باشد
ممتاز از دیگر فتدبر انتهی

در حقیقت چند شئون از حضرت ذات / پنج است شئونات او را درجات
غیب است و شهادت و در وسط روح و مثال / و انسان جمعیته تلک الحضرات

مراتب کلیه که هر پنج مرتبه است و آنرا حضرات خمس خوانند اول را حضرت
غیب و معانی گویند و آن حضرت ذات است با تجلیات در تعینات الالهیه و الانسانیه
و ما اشتمل علیه من الشئون و الاعتبارات اولا و الحقائق الالهیه و الکونیه ثانیا
دوم را که در مقابله اوست مرتبه شهادت و حس خوانند و آن از حضرت عرش
رحمانی تا بعالم خاک و آنچه در این میان است از صور اجناس و انواع و اشخاص عالم
سوم را که نزد مرتبه غیب است متنازل از مرتبه ارواح گویند چهارم
را که نزد عالم جسم است متصاعد از عالم مثال و خیال منفصل خوانند پنجم
را جامع ایشان است تفصیلاً حقیقت عالم است و اجمالا صورت عنصری
انسان و فی العظیم قدس الله ارواحهم مراتب کلیه شش است اول مرتبه

در رتبهٔ ذات صفات جبروت | از ذات خدا مجو بلکه از ملکوت
اعیان وجود را پدیدار نبود | در عین ظهور بلکه در علم ثبوت

در مرتبهٔ نخستین که تعین اول است ملک از ملکوت که مرتبهٔ ارواح است
و ملکوت از جبروت که مرتبهٔ صفات و جبروت از لاهوت که مرتبهٔ
ذات است ممتاز نیست بلکه وحدت است صرف و قابلیت است محض
و این مراتب همه در وی مندرج و مندمج من غیر امتیاز بعضها
عن بعض لا عینا و لا علما و خصوصیات این اعتبارات را باعتبار
اندراج و اندماج در مرتبهٔ اشیاء از یکدیگر دارد اگرچه آن امتیاز
بر حسب علم محض است شئونات ذاتیه و حروف عالیات و حروف
علویه و حروف اصلیه نیز می‌خوانند و بعد از امتیاز ایشان از یکدیگر
در مرتبهٔ ثانیه بسبب نورانیت علم صور ایشان مذکوره اند
و مسمی باعیان ثابته و ماهیات والله اعلم

در عالم معنی که نباشد اشیا | از ذات خود و ز غیر آگه اصلا
هستند همه ز روی اسمی یکتا | نوریت علم شان ز هم کرده جدا

در مرتبهٔ دوم یعنی تعین ثانی که مسمی میگردد باعتبار تحقق و تمیز جمیع
معانی کلیه و جزئیه در وی بعالم معانی اشیا که نه ایشان را بذات خود
و ذات ایشان خود اصلا شعور نیست بلکه تحقق و ثبوت ایشان در این مرتبه
بمقتضی اضافه وجودیت بر ایشان بر حسب ایشان متصف شوند

بموجودیت وجود بسبب اضافه و نسبت بر ایشان متعدد و متکثر گردد
چون بوجود متصف شوند بطریق اولی لازم آید که متصف نباشند
بکمالاتی که تابع است وجود را چون شعور بخود و شعور بغیر خود پس ایشان
در این مرتبه متعدد و متمیز باشند تعدد و تمیز وجودی بلکه تعدد و تمیز
ایشان باعتبار علم باشد و بس بخلاف مرتبهٔ اولی که در آن مرتبه
این تمیز و تعدد علمی ملحوظ نیست و مثال این بعینه دانه است که
حامل شجره است و حقیقتی که وی را دانه فرض کنیم پس با آنکه تفاصیل
خصوصیات بیخ و شاخ و ساق و برگ و شکوفه و میوه که در وی
مندرج است ملحوظ وی باشد بمثابه تعین اول است اشیا
را در وی نه تعدد وجودی است نه تمیز علمی و تعین و تجلی دانه بر خود خویش
بصورت تفاصیل این خصوصیات که بر خود بصورت بیخ و ساق
و شاخ و برگ و شکوفه و میوه جلوه نماید و این معنی را در مجمل مشاهده
کند بمنزله تعین ثانی است که اشیا را در وی اگرچه تعدد وجودی
نیست اما تمیز علمی هست و این خصوصیات مذکوره باعتبار اندراج
و اندماج در مرتبهٔ اولی بی تعدد وجودی و تمیز علمی نمودار شئونات ذاتیه
است و صور معلومیت آنها در مرتبهٔ ثانیه مثال حقایقی که موجودات
مسماست باعیان ثابته در عرف صوفیه و ماهیات نزد
حکما چنانکه گذشت انتهی

اعیان بتخصیص فیض اقدس کرده نزول | حاشا که بود جعل جاعل مجعول
چون جعل بود افاضهٔ نور وجود | توصیف عدم بآن نباشد معقول

صوفیه موحدین با حکمای محققین متفقند در نفی مجعولیت از اعیان ثابته
و مهیات و کلام شیخ محقق مدقق صدر الحق والدین القونوی و تابعان
او هم مشعر است بر آن و درین هم ناظر بآن است که نفی مجعولیت از اعیان بنا
بر آن است که جعل را عبارت میدانند از تاثیر موثر در مهیات
باعتبار افاضه وجود علمی و خارجی بر ایشان و شک نیست که اعیان
از آن حیثیت که صور علمیه اند وجود خارجی از ایشان منفی است پس
لازم آید انتفاء مجعولیت نیز و بعضی از محققان ارباب نظر را این جا
تحقیقی است و حاصلش آن است که مهیات ممکنه همچنانکه در وجود
خارجی محتاجند بفاعل در وجود علمی نیز محتاجند بفاعل خواه این فاعل
مختار باشد و خواه موجب پس مجعولیت بمعنی احتیاج بفاعل از لوازم
مهیات ممکنه باشد مطلقا خواه در وجود عینی و خواه در وجود علمی و اگر
مجعولیت را تفسیر کنند باحتیاج بفاعل در وجود خارجی نفی مجعولیت
از اعیان ثابته صحیح باشد اما پوشیده نماند که این تخصیص و تقیید
تکلف است و راجع باصطلاح پس صواب درین مقام آن است که
گویند مراد بنفی مجعولیت از ماهیات عدم احتیاج ایشان است
فی حد انفسها بجعل جاعل و تاثیر موثر زیرا که مهیت سواد مثلا وقتی ملاحظه کرده
شود با او مفهومی دیگر ورای سواد عقل بمعنی جعل و تاثیر را در وی تجویز
نمی کند بسبب آنکه میان مهیت و نفس خودش مغایرتی نیست
تا فاعل بجعل و تاثیر او را نفس خودش گرداند و همچنین تحقق نیست
جعل و تاثیر فاعل در صفت وجود تا آن بمعنی که او را موجود گرداند بلکه
جعل و تاثیر وی متعلق بمهیت است باعتبار وجود بآن معنی که مهیت را

متصف سازد نه بوجود همچنانکه تاثیر صباغ مثلا در ثوب بصبغ نه بآن
است که ثوب را متصف بصبغ سازد پس بر این تقدیر مراد
از نفی مجعولیت مهیات فی حد انفسها و اثبات مجعولیت ایشان
باعتبار اتصاف بوجود صحیح باشد انتهی

اعیان که مظهر اسرار قدرند	در ملک بقا بپرده پنهان خرسند
هستند همه مظاهر نور وجود	با آنکه مقیم ظلمات عدمند

اشارتست بدان معنی که صاحب فصوص در فص ادریسی فرموده که
الاعیان الثابتة ما شمّت رائحة من الوجود یعنی اعیان
ثابته که صور علمیه اند بر عدمیت اصلی خودند و بوئی از وجود خارجی بمشام
ایشان نرسیده است و معنی این سخن آنست که اعیان ثابته
نزول فایضه وجود بر ایشان ثابت و مستقر نه بر بطون خود و هیچ وجه
ظاهر نخواهند شد زیرا که بطون و خفا ذاتی ایشان است و ذاتی
چیزی از آن چیز جدائی نشود پس آنچه ظاهر میشود از این اعیان
احکام و آثار این اعیانست که بوجه یا در وجه حق میشوند نه ذوات این اعیان انتهی

اعیان همه آئینه و حق جلوه گر است	یا نور حق آئینه و اعیان صور است
در چشم محقق که حدید البصر است	هر یک ازین دو آئینه آن دگر است

اعیان را که حقیقت موجودات است هر اعتبار است دیگر که

اعیان مرایای وجود حق و در نمایش صفات او نیستند و در عین حال
آنکه وجود حق مرآت آن اعیانست پس باعتبار اول ظاهر نمی‌شود در خارج
مگر وجهی که متعین است در مرآتی از اعیان و متعدد است بتعدد
احکام و آثار ایشان پس بمقتضای این اعتبار غیر از وجه حق در
خارج هیچ مشهود نیست و اعیان را ثبوت نیست جز در حضرت علم و بوئی
از وجود خارجی بمشام او نرسیده و این بیان حال کسی است
که شهود حق برو غالب است و باعتبار دوم در وجود غیر از اعیان
هیچ نیست و وجود حق که مرآت اعیانست در غیب است و تجلی
و ظاهر نیست مگر از ورای تتق غیب و این بیان حال کسی است
که شهود خلق بر وی غالب است اما محقق همیشه مشاهده هر دو مرآت
می‌کند یعنی مرآت حق و مرآت اعیان و مشاهده صوری که در
هر دو مرآت است بی انعکاس و در امتیاز انتهی

ذو العینی اگر ز نور حق مشهود است | ذو العقلی اگر شهود حق مفقود است
ذو العین جمیع یعنی شهود حق و خلق | باهمدیگر نه از آن رو موجود است

اشاره بالقاب ارباب مراتب که در شرح رباعی سابق گذشت پس
ذو العین در اصطلاح این طایفه عبارت از آن کس است که شهود حق
بروی غالب شده حق را ظاهر بیند و خلق را باطن پس خلق در نظر
او بمثابه آئینه باشد مر حق را بسبب ظهور حق در خلق همچون ظهور
صورت در آئینه و اختفای خلق در حق همچون اختفای آئینه بصورت

و ذو العقل عبارت از کسی است که شهود خلق بر وی غالب باشد
خلق را ظاهر بیند و حق را باطن پس حق در نظر او بمنزله آئینه باشد مر خلق را
و خلق بمنزله صورت منطبع در آئینه لاجرم حق باطن باشد گاه همچون
شان المرآت و خلق ظاهر گاه همچون شان الصورة المرتسمة فی المرآت
و ذو العین و العقل عبارت از آن کس است که حق را در خلق مشاهده
کند و خلق را در حق بشهود هیچکدام محجوب نگردد از شهود دیگری
بلکه وجود واحد را بعینه از وجهی حق بیند و از وجهی خلق پس کثرت
مانع نیاید شهود وحدت را و شهود وحدت مزاحم نگردد نمود کثرت را انتهی

اشیا که بشرط وحدتش نام زده‌اند | در رتبهٔ شرط لا تعینش احدیت
ماخوذ بشرط شیء که باشد واحد | میدان ظهور کثرت ازل تا ابد است

اول تعینی که ثابت است هویت و مرتبهٔ لا تعین است وحدت است که
صفت جمیع قابلیات است و او را ظهور و بطون مساوی است و شرط
و شعبه هیچ یک از اشعار و اعتبارات در ثبات آن نیست بلکه
او عین قابلیت ذات مر بطون و ظهور و ازلیت و ابدیت و اشعار
اعتبارات و اثبات آن را و در این وحدت را دو اعتبار است اول اعتبار
او است بشرط عدم اعتبارات و تعقل آن بالکلیه و این اعتبار احدیت
است و ذات را باین اعتبار احد خوانند و متعلق این اعتبار بطون
ذات و ازلیت او دوم اعتبار او است بشرط ثبوت اعتبارات
غیر متناهی مر او را و این اعتبار واحدیت است و ذات را باین اعتبار

واحد است و متحقق این اعتبار ظهور ذات است و احدیت او پس
احدیت مقام انقطاع و استهلاک کثرت نسبیه و وجودیه است
در احدیت ذات و واحدیت اگرچه کثرت وجودیه منتفی است
از وی کثرت نسبیه متعقل و متحقق است در وی همچون تعقل نصفیت
و ثلثیت و ربعیت در واحد عددی که از شأن رسیدن اعداد از اوست
و جمیع تعینات وجودیه غیر متناهیه مظاهر این نسبت متعلقه
در مرتبه واحدیت است انتهی

هستی به رخ جمال انفس بنمود — هر جا ز رخ شأن دگر پرده گشود
در مرتبه بازپسین کانسان گنجد — هر یک ز شئون بوصف مجموع نمود

دیگر و عبارت است از استتار وجه حق سبحانه و تعالی بظهور اعیان ثابته
در انصباغ او باحکام و آثار ایشان و نهایت و ثمره این استتار وجه
حق بصورت هر یکی از اعیان ثابته ظهور اوست سبحانه بحسب شأنی که این عین
ثابته مظهر اوست بر خودش سبحانه یا بر همین شأن یا بر دیگر شئون
او جمعاً و فرادی یا خود ظهور آن شأن بر حق سبحانه و تعالی یا بر خودش
یا بر دیگر شئون خودش کما هو جمعاً و فرادی یا خود جمع بین الظهورین
و هر شأنی که ظاهر شود حق سبحانه بحسب وی یا شأنی است کلی جامع
مر جمیع افراد شئون را یا شأنی است جزئی و بعضی است از افراد شئون
و ظهور او سبحانه باحدیت جمع خودش متحقق نمی شود مگر نسبت بآن شأن
کلی جامع که حقیقت انسان کامل است پس حق سبحانه و تعالی ادراک

انسان کامل بر خودش از حیثیت شأن کلی جامع بکلیه واحدیه جمعیه
ظاهر باشد پس انکشاف کند هر شأنی حکم جمیع شئون را و در هر یک
برنگ همه برآید و هر فردی بوصف مجموع نماید زیرا که همچنانکه در مرتبه
احدیت جمع هر شأنی بر جمیع شئون مشتمل است و همچنین در مرتبه
انسان کامل که آن شأن کلی جامع است هر یک از آن شئون
بر همه مشتمل است و نهایت نمایان الظهور وجود حق کما هو بحسب
هر شأنی این انکشاف مذکور است نه آنکه ظاهر شود آن شأن
فقط یا ظاهر شود حق سبحانه بحسب آن شأن تمثیل حقیقت نوع انسانی
صنعت کتابت و شعر و علم و فضل و غیرها ما نحوه کمالی است و این
اوصاف همه در وی مندرج من غیر امتیاز بعضها عن بعض و چون
در هر یک از افراد خود یکی از این اوصاف ظهور کند مثلاً در زید
بشعر و در عمرو بکتابت و در بکر بعلم و در خالد بفضل این اوصاف
یکدیگر معقول شوند و باحکام یکدیگر منصبغ گردند توان گفت که کاتب
شاعر است و عالم و فاضل یا شاعر کاتب است و عالم و فاضل
و علی هذا القیاس اما اگر این اوصاف در ذات واحد که شخص است
مثلاً جمع شوند هر آئینه هر یک از این اوصاف با همه ای خود موصوف
گردد پس توان گفت که کاتب شاعر است و عالم و فاضل و شاعر
کاتب است و عالم و فاضل الی غیر ذلک و همچنین هر یک از این
اوصاف مظاهر گردد بآن شأن کلی حقیقت انسانی را که غایت
اوصاف مذکوره است در اتصاف بهمه و عدم ظهور کثرت و تمیز
آن و صنفی پس حقیقت نوع انسانی و لله المثل الاعلی بمنزله

حضرت احدیت مجمع الهی است و صفت کتابت و شعر و غیرها شأنی به
شئون الهی و زید و عمرو و بکر و خالد مظاهر و مظاهر تفصیلی فرق آنکه عالم
است و بشر مثال مظهر احدی جمعی انسانی که در وی هر یک از افراد
شئون یک هم بر آمده است و مقتضای شأن که از مفتاح مفاتیح
غیب گشته والله اعلم   انتهی   شاه داعی

واحد همه را عدد عدد می بیند — در ضمن عدد نیز احد می بیند
یعنی به کمال ذاتی و اسمائی — در خود همه و در همه خود می بیند

حضرت حق سبحانه و تعالی را دو کمال است ذاتی و کمالی است اسمائی
و مراد از کمال ذاتی ظهور ذات است بر نفس خود و از نفس خود در نفس خود
از برای نفس خود بی اعتبار غیر و غیریت و غنای مطلق لازم کمال
ذاتی است و معنی غنای مطلق آن است که شئون و احوال و اعتبارات
ذات با احکامها و لوازمها علی وجه کلی جملی که جمله مراتب الهی و کیانی
فیما هی مر ذات فی بطونها و اندراج الکل فی وحدتها کاندراج جمیع
الاعداد و مراتبها الجمع فی الواحد و الواحد فی الاحدیت هر دو ثابت
باشند به جمیع صور و احکامها کما ظهرت و تظهر و تثبت
و تشاهد مفصلة فی المراتب الی الابد پس ذات اقدس برین
شاهد مستغنی باشد از عالم و عالمیان و از ظهور ایشان علی وجه التفصیل
در مراتب ابد الآبدین چه علم حق سبحانه و تعالی و شهود او مر ایشان را
بجمیع احکامهم و مقتضیاتهم عند اندراجهم فی الوحدة حاصل است

اما شهود به عینی و علمی چون شهود مفصل در مجمل و کثیر در واحد و نخله
مع الاغصان و ثمرها در نواة واحدة و عالم و عالمیان در این شهود
معدوم باشند فی انفسها و موجب نشد کثرت وجودی را از برای آنکه همه
صور علمیه اند که تحقق و ثبوت نیست مر ایشان را در غیر ذات عالم
بر ایشان و مراد از کمال اسمائی ظهور ذات است و شهود او در تعینات
خود که تسمیه کرده اند آن تعینات را به غیر و برای این شهود دو است
عیانی وجودی چون شهود مجمل در مفصل و واحد در کثیر و نواة در نخله
و توابع آن و مستلزم است مر تعدد وجودی را   انتهی

تا حق گردد به جمله اوصاف عیان — واجب شد همی که آید این کون و مکان
ور نه به کمال ذاتی از عالمیان — فرد است و غنی چنانکه خود کرد بیان

حضرت حق سبحانه و تعالی به حسب فحوای ان الله لغنی عن العالمین
به حسب کمال ذاتی از وجود عالم و عالمیان مستغنی است و اما تحقق
کمال اسمائی موقوف است بر وجود اعیان ممکنات که مرایا
و مجالی صفات و اعتبارات ذاتند چه کمال اسمائی چنانکه گذشت
عبارت است از ظهور ذات مقدسه و شهود او در مراتب تعینات خیر به
بغیر وری انتهی

اگر گویند که چون استکمال حق به غیر لازم آید جواب گوئیم که مرا
نیز که مظهر و مجالی است مطلقا غیر نیست تا استکمال به غیر لازم آید بلکه او

من جهت است یا به تعین شخصی وی که لاحق وی شده، و آن جهت
غیریت است و یا به جهت وجودی که قیام همه موجودات بآن
وجود است و این غیر وجود حق است سبحانه که در قال بعض شارحی
الفصوص و پوشیده نماند که مغایرت موجودات مر وجود حق را
از حیثیت غیریت است نه از جهت عینیت چه مظهریت و مرایا
مظاهر باعتبار تعینی و تقیید است و ایشان باعتبار تعین و تقیید
غیر وجود مطلقند اگرچه در حقیقت وجود متحدند و محققان از غیریت
این منجر است که وجود غیر حقیقی خود عدم محض است پس جواب سوال
آن است که گویند ذات فی نفسها کامل است به وجود غیبی
در مظاهر مقید است و کمال اسمائی بجهت کمال مظاهر در اسماء دیگران
است نه بجهت کمال محض ذات پس استکمال ذات بغیر لازم نیاید

گر طالب شهر بود و گر کاسب خیر — گر صاحب خانقه و گر راهب دیر
از روی تغیر همه غیرند نه عین — در روی حقیقت همه عینند نه غیر

بیشتر گذشت که حقایق اشیا عبارت است از تعینات وجود
مطلق در مرتبه علمی و وجودات اشیا عبارت است از تعینات او
در مراتب عین پس حقایق اشیا و وجودات ایشان از حیثیت
محض حقیقت وجود عین یکدیگرند و عین وجود مطلق باشند و تمایز
و تغایر بالکلیه مرتفع باشد و اما از حیثیت تعین متغایر یکدیگر و متغایر
وجود مطلق نیز باشند اما مغایرت ایشان مر وجود مطلق را

بسبب آن است که هیچ از ایشان تعینی است مخصوص مر وجود
واحد را که مغایر است مر سایر تعینات را و وجود مطلق مغایر
نیست مر کلی و مر بعض را بلکه در کلی عین کلی است و در بعض
عین بعض و منحصر نیست در کلی و در بعض پس غیریت او باعتبار
اطلاق شد از کلیت و بعضیت و از اطلاق نیز انتهی
یعنون انه لیس عین الکلیة والجزئیة وانه لیس شیء منهما
داخلة فیه بل کل واحد منهما زاید علیه فاذا اعتبر معه
الجزئیة کان جزئیا واذا اعتبر معه الکلیة کان کلیا
واذا لم یعتبر معه شیء منهما لم یمکن ان یحکم علیه بانه کلی
او جزئی ولا یعنون به انه منفک عن الکلیة والجزئیة معاً
حتی یلزم الواسطة وکذا الحال فی سائر الصفات

ای آنکه نه فهم عقلا است منسوب — در معنی امکان و وجوب محجوب
امکان صفت ظاهر تست و عجب — مخصوص بظاهر وجود است وجوب

گاهی ظاهر وجود میگویند در مقابله باطن وجود که مرتبه لاتعین و تجرد
از مظاهر است و مراد بظاهر وجود مراتب تعینات کلیه و جزئیه
وجوبیه و امکانیه است و گاهی ظاهر وجود میگویند در برابر باطن
وجود که صور علمیه در اعیان ثابته است و مراد از حضرت
عالمیت حضرت وجود است زیرا که چون حضرت وجود بخود تجلی کند
بذات خود و شئون در مرتبه ذات فی ذاته اولا که او در آن حیثیت پیدا

هیچ حیثیت عالمیت و حیثیت معلومیت که صور علمیه و اعیان ثابته
است باطن و پوشیده است در ذات عالم و عالم نسبت بآن
ظاهر چنانکه این معنی را در نحو و امثال خود باز نمائیم و پس ظاهر است
هر یک از حیثیتین مذکورتین را و اگرچه تمایز بین العالم و المعلوم
بمحض اعتبار است اقتضای حیثیه خاص است چون وحدت و وجوب
و احاطه و تاثیر عالمیت را و مقابلات این امور یعنی کثرت و امکان
و محاطیت و تاثر معلومیت را پس وقتی که گویند وجوب صفت
ظاهر وجود است مراد بآن ظاهر وجود باشد بمعنی ثانی نه بمعنی اول
چه ظاهر وجود بمعنی اول شامل است همه تعینات وجوبیه و امکانیه
را چنانکه گذشت پس صفت وجوب شامل جمیع تعینات ظاهر وجود
بمعنی اول نباشد و متبادر از نسبت وجوب بوی بمعنی اول است
کما لا یخفی و مراد بباطن علم صور علمیه و اعیان ثابته است که از لوازم
ایشان است صفت امکان که عبارت است از تساوی نسبت
ایشان بظهور و بطون که متعین شوند بوجود و عدم خارجی و باطن علم غیر
وجود است که شامل هر دو است و اعتبارات و من حیث
ظاهرها غیر منتهی واقع فافهم فانه سر مبهم انتهی

حق عالم اعیان و خلایق معلوم | معلوم بود حاکم و عالم محکوم
بر موجب علم تو کند باز عمل | گر زانکه شقی بود و گر مرحوم

حکم قدر و قضا بود بی مانع | بر موجب علم لایزالی واقع

تابع باشد علم ازل اعیان را | و اعیان همه در شئون حق را تابع

قضا عبارت است از حکم الهی بر اعیان موجودات باحوال جاریه
و احکام طاریه بر ایشان من الازل الی الابد و قدر عبارت است از تفصیل
این حکم کلی بآنکه تخصیص شود ایجاد و اعیان باوقات و ازمانی که استعداد
ایشان اقتضای وقوع میکنند در آن و تعلیق کرده آید هر حالی از احوال
ایشان بزمان معین و سبب مخصوص و سر قدر آن است که
ممکن نیست مر هیچ شیئی را از اعیان ثابته که ظاهر شود در وجود ذاتا
و صفتا و فعلا مگر بقدر خصوصیت قابلیت اصلیه و استعداد ذاتی خویش
و سر سر قدر آن است که اعیان ثابته امور خارجیه نیستند از ذات
حق سبحانه که معلوم حق شده باشند ازلا و متعین گشته در علم وی
تعینات علمیه بلکه نسب و شئون ذاتیه حقند پس ممکن نیست که تغییر
کرده از حقایق خود زیرا که ذاتیات حق سبحانه و تعالی منزه اند از قبول
تغییر و جعل و تبدیل و مزید و نقصان و چون این امور دانسته شد
بدانکه علم حق سبحانه و تعالی بر موجودات تابع علم وی است باعیان
ثابته ایشان و علم وی سبحانه باعیان تابع اعیان است بآن
معنی که مر علم ازلی را هیچ اثری نیست در معلوم با اثبات امری مر او را
که ثابت نبوده باشد یا بر نفی امری که ثابت بوده باشد بلکه تعلق
علم وی بمعلوم بر آن وجه که آن معلوم فی حد ذاته بر آن است و علم را
در وی هیچگونه تاثیر و سرایتی نیست و اعیان ثابته صور ذات است
و شئون ذاتیه حضرت حقند سبحانه و تعالی و نسبت و شئون ذاتیه

حق تعالی مقدس و منزه از تغیر و تبدل ازلا و ابدا پس اعیان ثابته ممتنع
التغیر باشند از آنچه بر آنند فی حد ذاتها و حکم حق بر ایشان
بمقتضای قابلیات و موجب استعدادات ایشان باشد هرچه
بلسان استعداد از حضرت حق طلب دارند چنانکه باید و چنانکه
شاید عطا نماید و انعام فرماید بی نقصان و زیادت خواه
از درکات شقاوت و خواه از درجات سعادت ازلی

اعیان که ز مکمن غیب پدید | در حضرت حق خلعت هستی پوشید
بر موجب حکم و هو یبدی و یعید | در هر آنش خلقی و لبس است جدید

چیزی که نمایشش به یک منوال است | و ندر صفت وجود بر یک حال است
در هر دو نظر ز چه بقا نی دارد | آن نیست بقا تجدد امثال است

تحقیق آنکه بقای هر ذره از ذرات عالم بالنسبه الی ذاته و حقیقته لا الی علم
موجده تعالی همانستی است که برابطه وجود علمی در صورت معلومیت او را
در علم قدیم حق تعالی بود از فیض جود حق تعالی وجود خارجی یافت عارض
و طاری شد قال الله تعالی او لا یذکر الانسان انا خلقناه من
قبل و لم یک شیئا و هر آن باقی این هستی که او را عارضی است
بر موجب کل شیء یرجع الی اصله هر دم او را با صل خویش که نیستی است
بازگشت پس حالی شد با خود گویم از لطف و فرمان قهرمان وحدت
حقیقی در هر ظهور آثار اسم بزرگوار الظاهر هیچ چیز را بهره از ثبات

و قرار و صلاحیت هستی نشان متعارف موهوم الاتصال که بمعنی بقا
به ملاحظه آن تصور میتوان کرد یا خود گوییم که ذات الهی ازلا کامل است
و صفات او در ست ابدیه بر اعیان عالم متجلی است و چنانکه بعضی
از اسما مقتضای عدم اشیا کنند مثل ممیت و معید و قهار
و غیرها پس حق سبحانه و تعالی که متجلی گشته باسمائه که مقتضی عدم اشیا
بلکه در هر زمانی لا بلکه در هر آنی بعدم اصلی و فنای ذاتی خود راجع شوند
و از لباس عارضی و خلعت عاریتی وجود منخلع میگردند و تمکین نسبت
عدمی که دم بدم از صفات بقای حق تعالی بدیشان می پیوندد
در همان آن بوجودی دیگر متلبس میگردند و این خلق و لبس را ابتدا و نهایت
و هیچ وقتی اثر موجودی و خالقی حق تعالی از ایشان منقطع نیست
هرچند ایشان را از وجهی این اثر آگاهی نیست کما قال الله تعالی
بل هم فی لبس من خلق جدید و بعضی امور که برای رؤیت باقی
نماید و نمایشش به یک و تیره مرتها باید آن نماینده را پاینده
از تجدد تعینات متماثله متواصله باید شناخت و خود را به غلط نباید
انداخت چه فنا و بقا هر دو از اعتبارات اند که از تجدد تعینات متعاقبه
و متوافقه نموده می شود بقای حقیقی لازم ذات وجود بود و مجازی بحسب
استعداد مظاهر متوافقه و فنا هم اسم ارتفاع تعینی است که مخصوص این
لازم ذات تعین است ما عندکم ینفد و ما عند الله باق
و قال بعضهم عالم بجمیع اجزاء و جزئیاته در هر آن که اعیان ثابته است
ظاهر شده است در مراتب وجود حق مطلق باعتبار تعینات وجود حق
و تنوعات هستی مطلق است که ظاهر شده در صور حقایق عالم و اعیان ثابته

و وجود حق مطلق دائم الفیضان والسریان است در حقایق اعیان
پس آنچه قابلیت او وجود حق بر صورت عینی را از اعیان بر وجه
اتمّ یا آنچه متعین است از وجود حق در صورت عینی از اعیان بر وجه
تا متلبس شود بصورت آن عینی نزدیک ملاحظه وجود در همان آن است
او همان عین را و نسبت اتصال فیضی وجودی که تابع است مر فیض
اول را منخلع شود آن فیض اول از صورت آن عینی و متلبس میگردد
بصورت دیگر که همان عین را در مواطن دیگر است تا ظاهر شود بصورت
این عین در جمیع مواطن و مراتب وجود و در همین آن نیز متلبس میگردد
چون متعین ثانیه که تابع است مر او را بصورت آن عین
و چون وجود متعین او را دهند الا امر در یا و امداد ایشان لعینه
آب جاریست که چون جزوی از وی محاذی شود موضعی را از نهر که محل
موضع برآید و بصورت آن نماید اما در آن در آن موضع نپاید
بلکه همان دم بگذرد و موضع خود را بجزو دیگر سپرد و این جزو ثانیه که محل
آن موضع شکل گردد و شکل جزو ثانیه بمثال جزو و تجدد را الی غیر النهایه
مگر حس بواسطه تشابه اجزاء مائیه در شکل ایشان به شکل واحد میان
ایشان تمیز نشوند و جزو ثانیه را مثلا بعینه همان جزو اول دانند اگرچه حکم
عقل صحیح و کشف صریح بخلاف است انتهی

حق وحدانی و فیض حق وحدانی — کثرت صفت قوابل امکانی
هر گونه تفاوت که شد هر عینی — باید که ز اختلاف قابل دانی

امداد حق سبحانه و تجلیات او در هر نفسی متجدد با عیان موجودات در بعضی
و در تجلی او صحیح و لازم تجلی است در حدی که ظاهر شود مراد او در حسب
قوابل و مراتب و استعدادات ایشان تعینات متعدده
و نعوت و اسماء و صفات متکثره متجدده نه آنکه آن تجلی نفسه
متعدد است یا در او طاری و متجدد بلکه احوال ممکنات چون تقدم
و تاخر و غیر اینها موهوم تجدد و تعدد و تخصص میگردد و تعین و تقید
و اگرنه هر آن تجلی اجلّ و ارفع از آن است که منحصر گردد در اطلاق
و تقید و متصف شود به نقصان و مزید و این تجلی احدی اشارت رابطه
نیست مگر فیض وجودی و نور وجود که و اصل میشود از حضرت حق سبحانه
به ممکنات غیر از آن نه بعد از وجود و نه قبل از آن و هرچه غیر از آن
است همه آثار و احکام ممکنات است که متصل میشود از بعضی به بعضی
دیگر بعد از ظهور ما تنجیّا الوجودی المذکور و چون این وجه ذاتیت
ما سوای حق را بکلی نیست بلکه مستفاد است از تجلی مذکور عالم مفتقر باشد
باین امداد وجودی احدی مع الآنات چه اگر فترت در انقطاع چاره
یک طرفة العین این امداد منقطع گردد عالم به تمامی اصلا و عدم ذاتی
خود باز گردد زیرا که حکم عدم امری است لازم مر ممکن را مع قطع النظر
عن الموجد او وجود عارضی است مر او را و تفاوت که میان ممکنات
است در آنکه است متقدم و متاخر و قبول این فیض به سبب تفاوت
استعدادات مهیات ایشان است پس هر ماهیتی که تمام
الاستعداد است در قبول فیض اسرع و اتم است چون مهیت قلم
اعلی که مسمی است به عقل اول و هر ماهیتی که تمام الاستعداد نباشد در قبول

از حقیقی یا بیشتر نیست و آن نور خداست و نور خدای منبسط و ما هیچ
و ماهیات ممکنه است و عالم تجلی نور خداست که بچندین هزار صفت
تجلی کرده است و با این صورتها خود را ظاهر گردانیده است بدان
وفقک الله تعالی و ایانا لفهم الحقایق که تعینات حق و تمیزات
وجود مطلق بحسب خصوصیات اعتبارات و شئونی که مستجن است
در غیب ذات تعالی از آن نسبت که در مرتبه علم است یا در مرتبه
غیر آن در مرتبه علم است حقایق و ماهیات اشیاست و مسمی است
در اصطلاح این طایفه باعیان ثابته و آن در مرتبه غیر است وجودات
اشیاست پس حقایق اشیا عبارتست از تعینات وجود
حق در مرتبه علم باعتبار خصوصیات و اعتبارات و شئون مستجنه در غیب
ذات هرگاه که وجود تجلی کند بوجود متلبس بشانی از شئون تجلی
علمی تعینی حقیقی باشد از حقایق موجودات و چون تجلی کند متلبس بشان
دیگر حقیقی دیگر باشد از حقایق و هکذا الی غیر النهایه و وجودات اشیا عبارت
باشد از تعینات و تمیزات وجود حق در مراتب عینیه باعتبار
احکام و آثار آن حقایق و ماهیات بآن طریقه که حقایق و ماهیات
همه در باطن وجود یعنی مرتبه علم ثابت باشند آثار و احکام ایشان
که ظلال و عکوس ایشانست در ظاهر وجود که مجلای ذاتیه است
مر باطنش را پیدا و هویدا و هر وقت که ظاهر وجود متعین گردد بسبب
انصباغ باثار و احکام حقیقی از حقایق موجودی باشد از موجودات
عینی و خارجی و چون منصبغ گردد باحکام حقیقی دیگر موجودی دیگر باشد
از آن موجودات و هکذا الی غیر النهایه پس این موجودات متکثره

فیض متأخر باشد از تمام الاستعداد خواه بی واسطه و خواه بواسطه
چنانکه ثابت شده است شرعا و کشفا و عقلا و مثال این نسبه
ورود نار است بر نفط و کبریت و حطب یابس پس حطب اخضر
چه شک نیست که نفط اسرع در اشتعال است در قبول صورت ناریه
از باقی و بعد از وی کبریت پس حطب یابس پس حطب اخضر
پوشیده نماند که علت سرعت قبول نفط اشتعال یعنی صورت ناریه
را قوت مناسبتی است که میان نفط و نار است که حرارت و یبوست
از صفات ذاتیه نار است و همچنین علت تأخر قبول اخضر نار را
حکم مباینتی است که مراد رطوبت است از رطوبت و برودت
منافی نار و صفات ذاتیه اوست لیکن بباید دانست
بیان علت مناسبت و مباینت در این امثله ممکن اما بیان
حکمت مینه مناسبت جهت وحدت است و مباینه از اختلاف
روابط و تجمیه با وصاف جمیله و انهار موجودات استعداد است قبول
فیض بیشتر و اتم بعد از آن بسایط بعد از آن اجناس بعد از آن انواع
تا منتهی شود بنوع اخیر که وحدت در آن بیشتر است و اکثر از اوصاف
روحانیه متظهر باشد نورانی تر بود استعداد فیض صادر از موجد تعالی شانه
متعذر است زیرا که این اسراری است از اسرار الهی و اطلاع بر آن ممکن
نیست مگر کمل اولیاء الله را و افشای آن بغیر اهلش جایز نه انتهی

در کون و مکان نیست عیان جز یک نور ... ظاهر شده آن نور بانواع ظهور
حق نور و تنوع ظهورش عالم ... توحید همین است دگر وهم و غرور

ذات او است مر نفس خود را در نفس خود از برای نفس خود بی اعتبار
غیر و غیریت و این ظهوری است علمی عینی چون ظهور مفصل در مجمل و غنای
مطلق لازم کمال ذاتی است و معنی غنای مطلق آن است که شئون
و احوال و اعتبارات ذات با احکامها و لوازمها علی وجه کلی جملی
در جمیع مراتب حقایق الهی و کونی متمایز مر ذات را فی بطون
و اندراج الکل فی وحدتها مشاهد و ثابت باشند بجمیع صورها و احکامها
کما ظهرت و تظهر و ثبتت و تثبت بعد فی المراتب و از این حیثیت از وجود
جمیع موجودات مستغنی است کما قال سبحانه ان الله لغنی عن العالمین

دامان قبای عشق پاک آمد پاک | ز آلودگی نیاز ما مشتی خاک
چون جلوه گر و نظارگی جمله خود است | گر ما و تو در میان نباشیم چه باک

هر شان و صفت که هستی حق دارد | در خود همه معلوم و محقق دارد
در ضمن مقیدات محتاج بخویش | از دیدن آن غنای مطلق دارد

متعدده که تمام است بعالم باشد مر تعینات نور وجود را
ظهور وجود حق سبحانه که ظاهر بحسب مدارک و مشاعر ما از احکام و آثار
آن حقایق است متعدد و متکثر مینماید و حقیقت بر همان وحدت حقیقی
خود است که منبع است مر هر وحدت و کثرت و ساحت ترکیب
و ظهور و بطون را و پوشیده نیست که تعین صفت متعین است و صفت
موصوف است من حیث الوجود اگرچه غیر او است من حیث المفهوم
و لهذا قیل التوحید للوجود و التمیز للعلم شعر

اعیان همه شیشههای گوناگون بود | کافتاد برو پرتو خورشید وجود
هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود | خورشید در آن هم بهمان رنگ نمود

نور خورشید وجود حق سبحانه و تعالی و لله المثل الاعلی مشابه نور محسوس است
و حقایق و اعیان زجاجات متنوعه متلونه و تنوعات ظهور حق در آن
حقایق و اعیان چون الوان مختلفه همچنانکه نماینده الوان نور
بحسب الوان زجاج است که حجاب او است و در نفس الامر او را
لون نیست تا اگر زجاج صافی است و سفید نور در وی بی لونی صافی
و سفید نماید و اگر زجاج کدر است و ملون نور در وی کدر و ملون
نماید با آنکه نور فی حد ذاته از لون و شکل مجرد و منزه است و همچنین نور
وجود حق سبحانه با هر یک از حقایق و اعیان ظهوری است اگر آن حقیقت بغایت
قریب است به بساطت و نورانیت و صفا چون اعیان عقول و نفوس
مجرده نور وجود در آن مظهر در غایت نورانیت و بساطت نماید و اگر بعیده

واجب ز وجود ممکنات مستغنی است   واحد ز مراتب عدد مستغنی است
در خود همه را چه جلوه‌گر می‌بیند   از دیدن شان برون ز خود مستغنی است

چون تشخصات و تعینات افراد و انواع مندرجه تحت الحیوان بالعرض رفع کنی افراد هر نوعی در وی جمع شوند و چون ممیزات آن انواع که فصول و خواص‌اند رفع کنی همه در حقیقت حیوان جمع شوند و چون ممیزات حیوان و دیگر با او در تحت جسم نامی مندرج است رفع کنی همه در جسم نامی جمع شوند و چون ممیزات جسم نامی و دیگر با او مندرج است تحت الجسم رفع کنی همه در حقیقه جسم جمع شوند و چون ممیزات جسم را و دیگر با او مندرج تحت الجوهر اعنی العقول و النفوس رفع کنی همه در حقیقه جوهر جمع شوند و چون مابه الامتیاز جوهر و عرض را رفع کنی همه در تحت ممکن جمع شوند و چون مابه الامتیاز ممکن و واجب را رفع کنی همه در وجود مطلق جمع شوند که عین حقیقت وجود است و بذات خود موجود است نه بوجودی زاید بر ذات خود و وجوب صفت ظاهر اوست و امکان صفت باطن او اعنی الاعیان الثابته الحاصله

بتجلیه علی نفسه متلبساً بشئونه و این ممیزات خواه فصول و خواص و خواه تعینات و تشخصات همه شئون الهیه‌اند که مندرج و مندمج بوده‌اند در وحدت ذات اوّلا در مرتبه علم بصورت اعیان ثابته و آنگاه و ثانیا در مرتبه عین بواسطه تلبس باحکام و آثار ایشان ظاهر وجود که مجالی و آینه است مر باطن وجود را صورت اعیان خارجیه گرفتند پس نیست در خارج الا حقیقتی واحده که بواسطه تلبس بشئون و صفات متکثر و متعدد مینماید نسبت با آنکه در هیچ مرتبه محجوب شده و باحکام و آثار آن مقیده

مجموعه کون را بقانون سبق   کردیم تصفح ورقا بعد ورق
حقا که ندیدیم و نخواندیم در او   جز ذات حق و شئون ذاتیه حق

تا چند حدیث جسم و ابعاد و جهات   تا کی سخن معادن و حیوان و نبات
یک ذات فقط بود محقق نه ذوات   این کثرت وهمی ز شئونست و صفات

مراد باندراج کثرت شئون در وحدت ذات نه اندراج جزو است در کل

یا انهار راح مظروف در ظرف بلکه مراد انهار راح اوصاف و لوازم است
در موصوف و ملزوم چون انهار راح تنصیف و تثلیث و تربیع و تخمیس الی
ما لانهایة له در ذات واحد عددی زیرا که این نسب در وی مندرجند
و حصول ظهور ندارند ما دام که بتکرار ظهور در مراتب عدد از اثنین و ثلثه و اربعه و خمسه
واقع نشود از اینجا معلوم شد که احاطه حق سبحانه و تعالی بجمیع موجودات بهمه
احاطه ملزوم است بلوازم همچون احاطه یکی به عدد و نه ظرف بمظروف
تعالی الله عما لا یلیق بجناب قدسه

در ذات حق اعتبار شان معروف است — شان چون صفت است ذات حق موصوف است
این قاعده یاد دار هر جا که عدد است — ز خرد نه جای ظرف و نه مظروف است

ظهور و خفای شؤون و اعتبارات بسبب تجلی بنظاهر وجود و عدم آن
موجب تغیر حقیقت وجود و صفات حقیقیه او نیست بلکه مقتضی تبدل
نسب و اضافات است و آن مقتضی تغیر در ذات نه اگر عمرو

از یمین زید برخیزد بر یسارش نشیند نسبت زید با او مختلف شود
و ذاتش با صفات حقیقیت خود همچنان برقرار و همچنین حقیقت وجود
بواسطه تلبس بامور شریفه زیادتی کمال نگیرد و بجهت ظهور در مظاهر خسیسه
نقصان نپذیرد و نور آفتاب هر چند بر پاک و پلید تابد هیچ تغیر
بساحت نوریت او راه نیابد نه از مشک بوی گیرد و نه از گل رنگ
و نه از خار عار و نه از خاره ننگ

چون خور ز فروغ خود جهان آراید — بر پاک و پلید اگر بتابد شاید
نه نور وی از هیچ پلید آلاید — نه پاکی او ز هیچ پاک افزاید

مطلق بی مقید نباشد و مقید بی مطلق صورت نبندد
و اما مقید محتاج است به مطلق و مطلق مستغنی از مقید پس استلزام
از طرفین است و احتیاج از یک طرف چنانکه میان حرکت ید
و حرکت مفتاح که در ید است

ای در حرم قدس تو کس را جانی | عالم بتو پیدا و تو خود پیدا نی
ما و تو ز هم جدا نه‌ایم اما هست | ما را بتو حاجت و ترا با ما نی

در اطلاق مطلق مستلزم مقیدی است از مقیدات علی سبیل البدلیه نه مستلزم مقیدی مخصوص و چون مطلق را بدل نیست قبله احتیاج همه مقیدات اوست لا غیر

قرب تو باسباب و علل نتوان یافت | بی سابقه فضل ازل نتوان یافت
هر چه که بود توان گرفتن بدلی | تو بی بدلی ترا بدل نتوان یافت

ای ذات رفیع تو نه جوهر نه عرض | فضل و کرمت نیست معلل بغرض
هر کس که نباشد تو عوض باشی ازو | وان را که نباشی تو کسی نیست عوض

استغنای مطلق از مقید باعتبار ذات است و الا ظهور اسماء

الوهیت و تحقق نسب ربوبیت بی مقید از محالات است

ای باعث شوق و طلبم خوبی تو | فرع طلب من است مطلوبی تو
گر آینه محبت من نبود | ظاهر نشود جمال محبوبی تو

لا بلکه هم محب حق است و هم محبوب او و هم طالب حق است و هم مطلوب او مطلوب و محبوب است در مقام جمع احدیت و طالب و محب است در مرتبه تفصیل و کثرت

ای غیر ترا بسوی تو سیری نه | خالی ز تو مسجدی نه و دیری نه
دیدم همه طالبان و مطلوبان را | آن جمله تو بوده در میان غیری نه

حقیقة هر شیء تعین وجود است در حضرت علم باعتبار شأنی که آن شیء مظهر اوست یا خود وجود متعین بهمان شأن در همان حضرت

و اشیاء موجوده عبارتند از تعینات وجود باعتبار انصباغ ظاهر
وجود بآثار و احکام حقایق ایشان یا خود وجود متعین بهمین اعتبارات
بر وجهی که حقایق همیشه در باطن وجود پنهان باشند و احکام و آثار
ایشان در ظاهر وجود پیدا زیرا که زوال صور علمیه از باطن وجود
محال است و الا جهل لازم آید تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا

ما نیم و وجوه اعتبارات وجود | در خارج علم عارض ذات وجود
در پردهٔ ظلمت عدم مستوریم | ظاهر شده عکس ما ز مرآت وجود

پس هر شیء بحسب حقیقت وجود یا وجود متعین است تا تعین
عارض مر وجود را و تعین صفت متعین است و صفت باعتبار
مفهوم اگرچه غیر موصوف است باعتبار وجود عین او است
و تغایر بحسب مفهوم و اتحاد بحسب وجود موجب صحت حمل

همسایه و هم نشین و همره همه اوست | در دلق گدا و اطلس شه همه اوست
در انجمن خرج و نهان خانهٔ جمع | بالله همه اوست ثم بالله همه اوست

حقیقت وجود اگرچه بر جمیع موجودات ذهنی و خارجی معقول و محمول
می شود اما او را مراتب متفاوت است بعضها فوق بعض
و در هر مرتبه او را اسامی و صفات و نسب و اعتبارات مخصوص است
که در سایر مراتب نیست چون مرتبهٔ الوهیت و ربوبیت و مرتبهٔ
عبودیت و خلقیت پس اطلاق اسامی مرتبهٔ الهیت مثلا چون
الله و رحمن و غیرهما بر مراتب کونیه عین کفر و محض زندقه است
و هم چنین اطلاق اسامی مخصوصه بمراتب کونیه بر مرتبهٔ الهیه
غایت ضلال و نهایت خذلان باشد

ای برده گمان که صاحب تحقیقی | وندر صفت صدق و یقین صدیقی
هر مرتبه از وجود حکمی دارد | گر حفظ مراتب نکنی زندیقی

موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن همین وجود حق و هستی مطلق است
اما او را مراتب بسیار است اول مرتبه لاتعین و عدم انحصار است
در اطلاق از هر قید و اعتبار و از این حیثیت منزه است از اضافت
نعوت و صفات و مقدس است از دلالت الفاظ و لغات
نه نطق را در نعت جلال او زبان عبارت است و نه عقل را
به کنه کمال او امکان اشارت هم ارباب کشف از ادراک حقیقتش
در حجاب و هم اصحاب علم از استماع معرفتش در اضطراب غایت
نشان او بی‌نشانی است و نهایت عرفان او حیرانی

ای در تو بیانها و عیانها همه هیچ   پندار و یقینها و گمانها همه هیچ
از ذات تو مطلقا نشان نتوان یافت   کانجا که تویی بود نشانها همه هیچ

هر چند که جان عارف آگاه بود   کی در حرم قدس تواش راه بود
دست همه اهل کشف و ارباب شهود   از دامن ادراک تو کوتاه بود

این عشق همه‌ست خبر و اثر غایت ما   حاشا که شود به عقل ما مدرک ما
خوش آنکه ز نور او دمید صبح یقین   ما برهاند ز ظلام شک ما

مرتبه ثانیه تعین اول است تعین جامع مر جمیع تعینات فعلیه وجوبیه
الهیه را و جمیع تعینات انفعالیه امکانیه کونیه را و این مرتبه
مسماست بتعین اول زیرا که اول تعینات حقیقت وجود اوست
و فوق او مرتبه لاتعین است لاغیر مرتبه ثالثه احدیت جمع جمیع
تعینات فعلیه مؤثره است و این مرتبه الوهیت است مرتبه
رابعه تفصیل مرتبه الوهیت است و آن مرتبه اسما و حضرات
ایشان است و باعتبار این دو مرتبه از حیثیت ظاهر وجود است که
وجوب وصف خاص اوست مرتبه خامسه احدیت جمع جمیع
تعینات انفعالیه است که از شان ایشان است تاثر و انفعال
و این مرتبه کونیه امکانیه است مرتبه سادسه تفصیل مرتبه کونیه است
که مرتبه عالم است و عروض این دو مرتبه باعتبار ظاهر علم است

که امکان از لوازم اوست و آن تجلی اوست بر خود بصور حقایق
و اعیان ممکنات پس فی الحقیقه وجود یکی بیش نیست که در جمیع این
مراتب و حقایق مترتبه در آن ساری است و وی در این
مراتب و حقایق عین این مراتب و حقایق است چنانکه این مراتب
در وی عین وی بود حیث کان الله ولم یکن معه شیء

هستی که ظهور میکند در همه شی   خواهی که بری بکنه وی با همه پی
رو بر سر می حباب را بین که چسان   می در وی بود اندر وی و وی در وی می

بر لوح عدم لوایح نور قدم   لایح گردید و کس در این سر محرم
حق را مشمر جدا ز حق زیرا که   عالم در حق حقست و حق در عالم

حقیقة الحقایق که ذات الهی است تعالی شانه حقیقت همه اشیا است
و او فی حد ذاته واحدی است که تعدد را باو راه نیست اما باعتبار

تجلیات

تجلیات متکثره و تعینات متعدده در مراتب تارة حقایق جوهریه
متبوعه است و تارة حقایق عرضیه تابعه پس ذات واحده از واسطه
صفات متعدده جواهر و اعراض متکثره مینماید و من حیث الحقیقه
یکی است که اصلا متعدد و متکثر نیست

ای بر سر حرف این و آن نازده خط   پنداشته دویی دلیل بهاست و نمط
در جمله کاینات بی سهو و غلط   یک عین فحسب و آن دگرهاست فقط

این عین واحد از حیثیت تجرد و اطلاق از تعینات و تقیدات
مذکوره حق است و از حیثیت تعدد و تکثری که بواسطه تلبس او بتعینات
مینماید خلق و عالم پس عالم ظاهر حق است و حق باطن عالم
عالم پیش از ظهور عین حق بود و حق بعد از ظهور عین عالم بلکه
فی الحقیقه یک حقیقت است و ظهور و بطون و اولیت و آخریت
از نسب و اعتبارات او و هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن

بر شکل بتان رهزن عشاق حق است
لا بلکه عیان در همه آفاق حق است
چیزی که بود ز روی تقیید جهان
والله که همان ز روی اطلاق حق است

چون حق بتفاصیل شئون گشت عیان　　مشهود شد این عالم پر بود و زیان
گر باز روند عالم و عالمیان　　با رتبهٔ اجمال حق آید بیان

شیخ رضی الله عنه در فص شعیبی می‌فرماید که عالم عبارت است از
اعراض مجتمعه در عین واحده که حقیقت هستی است و آن متبدل
و متجدد میگردد مع الانفاس و الآنات در هر آنی عالمی معدوم میشود
و مثل آن بوجود می‌آید و اکثر اهل عالم از این معنی غافلند
کما قال سبحانه و تعالی بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ
و از ارباب نظر کسی بر این معنی مطلع نشده است مگر اشاعره در
بعضی اجزاء عالم که اعراض است حیث قالوا الاعراض لا تبقی

زمانین و دیگر حسبانیه که معروفند بسوفسطائیه در همه اجزاء عالم چه جواهر
و چه اعراض و هر یک از فریقین من وجهٍ خطا کرده‌اند اما اشاعره
بسبب آنکه اثبات جواهر متعدده کرده‌اند ورای حقیقت وجود
و اعراض متبدله متجدده را بآنها قایم داشته و ندانسته‌اند که عالم
بجمیع اجزائه نیست مگر اعراض متجدده متبدله مع الانفاس که در عین
واحد جمع شده‌اند و در هر آنی از این عین زایل میشوند و امثال
آنها بوی متلبس میگردند پس ناظر بواسطه تعاقب امثال در غلط
می‌افتد و می‌پندارد که آن امری است واحد مستمر کما تقول
الاشاعرة فی تعاقب الامثال علی محل العرض من غیر خلوّ عن شخص من
العرض مماثل للشخص الاول فیظن انه امر واحد مستمر

بحری است نه کاهنده نه افزاینده
امواج برو رونده و آینده
عالم چه عبارت از همین امواج است
نبود دو زمان بلکه دو آن پاینده

عالم بود از نهر عبرت عاری بحری جاری بصورهای طاری
واندر همه طورهای بحر جاری سری است حقیقة الحقایق ساری

واما خطای سوفسطائیه آن است که مع قولهم بالتبدل فی العالم باسره متنبه نشده‌اند بآنکه یک حقیقت است که متلبس می‌شود بصور و اعراض عالم و موجودات متغیره متعدده می‌نماید و ظهوری نیست او را در مراتب کونی جز باین صور و اعراض چنانکه وجودی نیست اینها را[ra] در خارج بدون او

سوفسطائی که از خرد بیخبر است گوید عالم خیالی اندر گذر است
آری عالم همه خیال است ولی پیوسته در او حقیقتی جلوه‌گر است

واما ارباب کشف و شهود می‌بینند که حضرت حق سبحانه و تعالی در هر نفسی متجلی است بتجلی دیگر و در تجلی او اصلا تکرار نیست یعنی در دو آن بیک تعین و یک شان متجلی نمیگردد بلکه

در هر نفسی

در هر نفسی بتعینی دیگر ظاهر شده و در هر آنی بشانی دیگر تجلی می‌کند

هستی که بعیان نیست آنش دو آنی در شان دگر جلوه کند هر آنی
این نکته بجو ز کل یوم هو فی شان گر بایدت از کلام حق برهانی

و سر در این آن است که حضرت حق را سبحانه و تعالی اسمای متقابله است بعضی لطفیه و بعضی قهریه و همه دائما در کارند و تعطیل هیچیک جایز نه پس چون حقیقتی از حقایق امکانیه بواسطه حصول شرایط و ارتفاع موانع مستعد وجود گردد رحمت رحمانیه او را دریابد و بروی افاضه وجود کند و ظاهر وجود بواسطه تلبس باثار و احکام آن حقیقه متعین گردد بتعین خاص و متجلی شود بحسب آن تعین بعد از آن بسبب قهر حقیقی که مقتضی اضمحلال تعینات و آثار کثرت صوری است از آن تعین منسلخ گردد و در همان آن انسلاخ بمقتضای رحمت رحمانیت بتعینی خاص که مماثل تعین سابق باشد متعین گردد

و هم

و در آن ثانی بقهر احدیت مضمحل گردد و تعین دیگر رحمت رحمانیه
حاصل و بظهور آید ما شاء الله پس در هیچ دو آن یک تعین بیک
وضع نبود و در هر آنی عالمی بعدم رود و دیگری مثل آن بوجود آید
اما محجوب بجهت تعاقب امثال و تناسب احوال می پندارد که
این مجموع عالم بر یک حال است و در ازمنه متمادیه بر یک منوال

سبحان الله زهی خداوند ودود　　مستجمع فضل و کرم و رحمت و جود
در هر نفسی برد جهانی بعدم　　آرد دگری چنان همان دم بوجود

انواع عطا گر چه خدا می بخشد　　هر اسم عطیه جدا می بخشد
در هر آنی حقیقت عالم را　　یک اسم فنا یک بقا می بخشد

دلیل بر آنکه عالم مجموع اعراض مجتمعه است در عین واحده که حقیقة
وجود است آن است که هر چند حقایق موجودات را تحدید

می کنند در حدود ایشان غیر از اعراض چیزی ظاهر نمی شود
مثلا وقتی که گویند انسان حیوان ناطق است و حیوان جسم
نامی حساس متحرک بالاراده و جسم جوهر قابل مر ابعاد ثلثه را
و جوهر موجودی است لا فی موضوع و موجود ذاتی است که او را
تحقق و حصولی باشد در این حدود و هر چه مذکور می شود همه از قبیل
اعراض است الا آن ذات مبهم که در این مفهومات ملحوظ
است زیرا که معنی ناطق ذات له النطق است و معنی نامی
ذات له النمو و هکذا فی البواقی و این ذات مبهم عین وجود
حق و هستی حقیقی است که قائم است بذات خود و مقوم است
مر این اعراض را و آنچه ارباب نظر می گویند که امثال این
مفهومات فصول نیستند بلکه لوازم فصولند که بآن از فصول
تعبیر می کنند بواسطه عدم قدرت بر تعبیر از حقایق فصول
بر وجهی که ممتاز شوند از ما عدای خود بغیر این لوازم یا لوازمی
که از اینها اخفی باشد مقدمه است ممنوع و کلامی است

ناسميع در تقدير تسليم هرچه نظر با جوهر ذاتی باشد قياس آن
عين واحد عرضی خواهد بود زيرا که اگرچه داخل است در حقيقه جوهر
خارج است از آن عين واحد در غايت سقوط است به تخصيص
وقتی که کشف ارباب حقيقت که مقتبس است از مشکوة نبوت
بخلاف آن گواهی دهد و مخالف عاجز باشد از ادراکات دیدن

والله يقول الحق وهو يهدی السبيل

تحقيق معانی ز عبارات مجوی　　بی رفع قيود و اعتبارات مجوی
خواهی يابی ز علت جهل شفا　　قانون نجات از اشارات مجوی

گشتی بوقوف بر توقف قانع　　شد قصد مقاصدت ز مقصد مانع
هرگز نشود تا نکنی کشف حجب　　انوار حقيقت از مطالع طالع

در رفع حجب کوش نه در جمع کتب　　کز جمع کتب نمی‌شود رفع حجب

در طی کتب کجا بود نشاء حب　　طی کن همه را و بده الا الله و بس

عظيم‌ترين حجابی و کثيف‌ترين نقابی جمال وحدت حقيقی را
تقيدات و تعددات است که در ظاهر وجود واقع شده است
به واسطه تلبس آن باحکام و آثار اعيان ثابته در حضرت علم
به باطن وجود است و محجوبان را چنان می‌نمايد که اعيان
موجود شده‌اند در خارج و حال آنکه بوئی از وجود خارجی بمشام
ايشان نرسيده است و همچنين بر عدميت اصلی خود بوده‌اند و خواهند
بود و آنچه موجود و مشهود است حقيقت وجود است اما باعتبار
تلبس باحکام و آثار اعيان نه از حيثيت تجرد از آنها زيرا که از اين
حيثيت بطون و خفا از لوازم او است پس فی الحقيقه حقيقت وجود
همچنان بر وحدت حقيقی خود است که ازلا بوده و ابدا خواهد بود اما بنظر
اغيار به سبب احتجاب بصورت کثرت احکام و آثار متعينه
و متعين در می‌آيد و متعدد و متکثر می‌نمايد

ای آئینه را داده جلا صورت تو
یک آئینه کس ندیده با صورت تو
نی نی که ز لطف در همه آئینه‌ها
خود آمده بدیدنی صورت تو

تحقیق هستی بجمیع شئون و صفات و نسب و اعتبارات که حقایق موجوداتند در حقیقت هر موجودی ساری است و اهدا فیه کل شیئ فیه معنی شیئ صاحب حسنش راز کیر

دل یک قطره را گر بشکافی　　برون آید از او صد بحر صافی

هستی که بخود ذات خداوند عزیز　　اشیا همه در وی‌اند و وی در همه نیز
این است بیان آنکه عارف گوید　　باشد همه چیز مندرج در همه چیز

هر قدرت و فعلی که از ظاهر از مظاهر پیدا در نمایند از تجلیه از حق ظاهر در آن مظاهر ظاهر است نه از مظاهر شیخ رضی الله عنه در کلمه علیه

بحری است وجود جاودان موج زنان　　زان بحر ندیده غیر موج اهل جهان
از باطن بحر موج بین گشته عیان　　بر ظاهر بحر و بحر در موج نهان

بنگر بجهان سراسری پنهان　　چون آب حیات در سیاهی پنهان
پیدا آمد ز بحر ماهی زنده　　شد بحر در ابروی ماهی پنهان

هستی گاه که چیزی در چیزی نموده هیچ ظاهر غیر مظهرات یعنی ظاهر دیگر و مظهر دیگر است و ایضا آنچه نموده می‌شود از ظاهر در مظاهر شبح و صورت است نه ذات و حقیقت الا وجود هستی مطلق که همه جا حاضر است باین مظاهر است و به همه مظاهر بذاته ظاهر است

گوینده آن آئینه آئین عجب است　　دوی رخ شاهدان خوبی عجب است
در آئینه روی شاهدان نیست عجب　　خود شاهد و خود آئینه این عجب است

می فرماید لا فعل للعین بل الفعل للرب فیها فاحملت العین
ان یضاف الیها فعل پس نسبت قدرت و فعل به بنده
از جهت ظهور حق است بصورت او نه از جهت نفس او والله خلقکم
وما تعملون بخوان وجود و قدرت و فعل خود را از حضرت سبحان
بدان

ز ما همه عجز و هستی مطلق ترا است   هستی و نور عرش ز ما سلب است
این اوست پدید آمده در صورت ما   این قدرت و فعل از آن ظاهر ما

چون ذات تو منفی بودی صاحب سر   از نسبت افعال بخود هاش خمش
شیرین مشاشنه مکن بادی ترش   ثبت العرش اولا ثم انقش

وصف فی نحو برغم حاسد تا کی   ترویج چنین متاع کاسد تا کی
تو سعد و می خیال هستی از تو   فاسد باشد خیال فاسد تا کی

چون صفات در احوال و افعال که در مظاهر ظاهر است
فی الحقیقه مضاف بحق ظاهر در آن مظاهر است پس اگر احیانا
در بعضی از آنها شری و نقصانی واقع باشد از جهت عدمیت
امر دیگر تواند بود زیرا که وجود من حیث هو وجود خیر محض است
و از هر امر وجودی که شری متوهم می شود بواسطه عدمیت امر وجودی
دیگر است نه بواسطه آن امر وجودی من حیث هو امر وجودی

هر نعت که از قبیل خیر است و کمال   باشد ز نعوت ذات پاک متعال
هر وصف که در حساب شر است و وبال   دارد به قصور قابلیات مآل

حکما در آنکه وجود خیر محض است دعوی ضرورت کرده اند و از برای
توضیح مثالی چند آورده و گفته که برودت که مفسد ثمار است شریت
نسبت با ثمار شریت او نه از آن جهت است که کیفیتی است
از کیفیات زیرا که او از این جهت کمالی از کمالات علیه از آن

جهت است که سبب شده است مر عدم وصول تمام را بکمالات
لایقه خود و همچنین قتل مثلا که شر است شریت او نه از جهت قدرت
قاتل است یا قاطعیت آلت یا قابلیت عضو مقتول مر قطع را بلکه
از جهت زوال حیات است و آن امری است عدمی لا غیر و کس من الاشعه

هر جا که وجود کرده سیر است ای دل | میدان بیقین که محض خیر است ای دل
هر شر ز عدم بود عدم غیر وجود | پس شر همه مقتضای غیر است ای دل

شیخ صدرالدین قونوی قدس الله تعالی سره در کتاب نصوص می فرماید
که علم تابع است مر وجود را بآن معنی که هر حقیقت از حقایق که او را وجود است
علم است و تفاوت علم بحسب تفاوت حقایق است در قبول وجود
کمالا و نقصانا پس آنچه قابل است مر وجود را علی وجه الاتم الاکمل
قابل است مر علم را علی هذا الوجه و آنچه قابل است مر وجود را علی الوجه
الانقص متصف است بعلم علی هذا الوجه و منشا این تفاوت قابلیت

و حیثیت

و مغلوبیت احکام وجوب و امکان است در هر حقیقت که احکام
وجوب غالبتر آنجا وجود و علم کاملتر و در حقیقت که احکام امکان غالبتر
وجود و علم ناقصتر و غالبا خصوصیت حکم تابعیت علم مر وجود را که در کلام
شیخ واقع شده است بر سبیل تمثیل است و الا جمیع کمالات تابعه
مر وجود را چون حیات و قدرت و ارادت و غیرها همین حال است
و قال بعضهم قدس الله اسرارهم هیچ فرد از موجودات از صفت علم
عاری نیست اما علم بر دو وجه است یکی آنکه بحسب عرف آن را علم میگویند
و دیگر آنکه بحسب عرف آن را علم نمی گویند و هر دو قسم پیش ارباب
حقیقه از مقوله علم است زیرا که ایشان مشاهده می کنند سرایت علم
ذاتی حق را سبحانه در جمیع موجودات و از قبیل قسم ثانی آب است
مثلا که بحسب عرف او را عالم نمی دانند اما می بینیم او را که تمییز
می کند میان بلندی و پستی از بلندی عدول می کند و بجانب
پستی جاری می گردد و هم چنین در اعضای جسم متخلخل نفوذ می کند
و ظاهر جسم متکاثف را ترطیب می کند و میگذرد الی غیر ذلک

پس

پس از خاصیت علم است جریان وی بر مقتضای قابلیت قابل
و عدم مخالفت با آن اما در این مرتبه علم در صورت طبیعت ظاهر
شده است و علی هذا القیاس سرایة العلم فی سایر الموجودات بل
سرایة جمیع الکمالات التابعة للوجود فی الموجودات باسرها

هستی بصفاتی که در او بود نهان　　دارد سریان در همه اعیان جهان
هر وصف زمینی که بود قابل آن　　بر قدر قبول عین گشته است عیان

همچنان که حقیقت هستی از جهت صرافت اطلاق خود و شمول ساری است
در ذوات جمیع موجودات بر حیثیتی که در آن ذوات عین آن ذوات
است چنانکه آن ذوات در وی عین وی بوده همچنین صفات کامله
او بکلیتها و اطلاقها در جمیع صفات موجودات ساری اند بنا بر
که در ضمن صفات ایشان عین صفات ایشان اند چنانکه صفات
ایشان در عین آن صفات کامله عین آن صفات کامله بودند

مثلا صفت علم در ضمن علم عالم بجزئیات عین علم بجزئیات است
و در ضمن علم عالم بکلیات عین علم بکلیات و در ضمن علم
فعلی و انفعالی عین علم فعلی و انفعالی و در ضمن علم ذوقی و وجدانی
عین علم ذوقی و وجدانی تا غایتی که در ضمن علم موجوداتی که
بحسب عرف ایشان را عالم نمیدانند عین علمی است که لایق
حال ایشان است و علی هذا القیاس سایر الصفات والکمالات

ای ذات تو در حجاب اعیان ساری　　اوصاف تو در صفاتشان متواری
وصف تو چو ذات مطلق است ای باری　　در ضمن مظاهر از تقید عاری

حقیقت هستی ذات حضرت حق است سبحانه و تعالی و شئون و نسب
و اعتبارات آن صفات او و در اظهار او مر خود را متلبس بشئون و نسب
و اعتبارات فعل و تاثیر او و تعینات ظاهره مترتبه بر آن اظهار
را اظهار آثار او

خود را بشئون ذاتی آن پرده‌نشین ‌ ‌ ‌ شد جلوه‌ده از مظاهر دنیی و دین
زین نکته که گفتم ای طلبکار یقین ‌ ‌ ‌ ذات و صفت و فعل و اثر جمله ببین

کلام شیخ رضی الله عنه در بعضی مواضع فصوص مشعر بآن است که وجود اعیان ممکنات و کمالات تابعهٔ مر وجود را مضاف بحضرت حق است سبحانه و تعالی و در بعضی مواضع دیگر مشعر بآنکه آنچه مضاف بحضرت همین افاضهٔ وجود است و بس و توابع وجود از مقتضیات اعیان است و توفیق میان این دو سخن آن است که حضرت حق را سبحانه و تعالی دو تجلی است یکی تجلی غیبی علمی که صوفیه تعبیر از آن به فیض اقدس کرده‌اند و آن عبارت از ظهور حق است سبحانه ازلا در حضرت علم بر خودش بصور اعیان و قابلیات و استعدادات ایشان دوم تجلی شهودی وجودی که تعبیر از آن بفیض مقدس و آن عبارت است از ظهور وجود حق سبحانه منصبغ باحکام و آثار اعیان و این تجلی ثانی مترتب بر تجلی اول است و مظهر است

مر کمالاتی را که تبعیت آن در قابلیات و استعدادات اعیان اندراج یافته بود

یک جود تو نقش بسته صد گونه گدا ‌ ‌ ‌ آن جود نصیب هر یکی داده جدا
آن جود نخستین ازلا بود و آن ‌ ‌ ‌ این جود پسین راست ترتیب ابدا

پس اضافت وجود و کمالات تابعهٔ مر وجود را بحق سبحانه و تعالی باعتبار مجموع تجلیین است و اضافت وجود بحق و اضافت توابع آن باعیان باعتبار تجلی ثانی است زیرا که مترتب نمیشود بر تجلی ثانی الا افاضهٔ وجود بر اعیان و اظهار آنچه اندراج یافته بود در ایشان بمقتضای تجلی اول

شد نسبت ما کنش و هستی مطلق ‌ ‌ ‌ هر فعل و صفت که شد باعیان ملحق
از یک جهت آن جمله مضافست بما ‌ ‌ ‌ از وجه دگر جمله مضافست بحق

چون مقصود ازین عبارات و مطلوب ازین اشارات تنبیه بود
براحاطهٔ ذات حضرت حق سبحانه و تعالی و سریان نور او در جمیع مراتب
وجود تا سالکان آگاه و طالبان صاحب انتباه بشهود هیچ ذرات
ازین بهرهٔ جمال ذات او ذاهل نشوند و بظهور هیچ صفت از مطالعه
کمال صفات او غافل نگردند و آنچه مذکور شد در ادای این مقصود
کافی بود و در بیان این مطلوب وافی لاجرم برین قدر اقتصار
افتاد و برین رباعی اختصار کرده شد

جامی تو زبان سخن طرازی بر بند   زافسون گری و فسانه سازی بر بند
اظهار حقایق بسخن هست محال   ای ساده دل این خیال بازی بر بند

در زندهٔ قهر عیب پوشی بهتر   در کشتهٔ عشق تیز هوشی بهتر
چون مرغ شعور نقاب است سخن
ز گفت و شنید خاموشی بهتر

تا کی چه درازی گردن فغان و خروش   یکدم شو ازین بیهوده درائی خاموش
گنجینهٔ دریای حقایق نشوی   مادام که چون صدف نگردی همه گوش

ای طبع ترا گرفته وسواس سخن   بیدار کرهی ز دانشی پاس سخن
کشای زبان بکشف اسرار و حجب   کین در نشود سفته بالماس سخن

یک خط بهر پلی بهیت اندر کش   وز گلهٔ حق از جمال غیب اندر کش
چون جلوهٔ آن جمال بیرون ز تو نیست   پا در دامان و سر بجیب اندر کش

ای از غش اوفتاده چابک مغن
آلوده ملمع خنیر پالت بسخن
چون ال تو ان بحر زاد کر بس زاین
کنشانی بعشق خاکت بدن

کتبه العبد الفقیر ...
فی سیم صفر المظفر سنه ۱۳۱۰

بسم الله الرحمن الرحیم

قال الشیخ الامام قدوة الواصلین شیخ نجم الدین الکبری
رحمة الله علیه بدان ای عزیز که راههای طالبان
حق بجناب بارگاه احدیت بیشتر از آن است که آن را حصر توان کرد کم
الطرق الی الله بعدد انفاس الخلایق
اما جمله آن راهها به سه قسم باز گردد

اول

راه ارباب معاملات است به بسیاری نماز و روزه و تلاوت
قرآن و حج و غزا و غیر آن از اعمال ظاهر و این راه عامه مسلمانان
است و موجب نجاة ایشان از عذاب ابدی و بسی کس و صمدی
غنی از ره گذر این نوع عبادات متعذر است

دوم

راه اصحاب مجاهدات است به تبدیل اخلاق و تزکیه نفس
و تصفیه دل و تجلیه روح و سعی در آنچه تعلق بعمارت باطن دارد
و این راه ابرار است و این قوم نیکان استند و این طایفه را
مقتصدان خوانند و واصلان این گروه اندک باشند
کما سئل ابن منصور عن ابراهیم الخواص فی ای مقام تروض نفسک
قال اروض فی مقام التوکل منها ثلثین سنة فقال افنیت عمرک
فی عمارة الباطن فاین انت من الفناء فی الله سوم
راه سایران و روندگان حضرت صمدیت است که در فضای
پیدای ساحات لاهوتی با جنبه جذبات عنایت حضرت لایزالی
طیران می کنند و وصول این قوم در بدایت احوال بیش از دیگران
است و در نهایت کار و این راه که اشرف طرق است
مبنی است بر موت ارادی چنانکه حضرت رسول فرموده موتوا
قبل ان تموتوا و ظهور آثار این سعادت میسر بوده فائده

اول

توبه است و تحقیق توبه بازگشتن است بحضرت خداوند باختیار
کما قال الله تعالی ارجعی الی ربک راضیة مرضیة
چنانکه مرگ بازگشتن است بحضرت حق بی اختیار پس توبه
بیرون آمدن است از گناه و هرچه بنده را از حق باز دارد از اسباب
دنیا و عقبی آن عین گناه است و بر طالب واجب است
از همه بیرون آمدن تا از هستی خود هم

گر کلاه فقر خواهی سر ببر / ز خود و جمله جهان یکسر ببر
چاره این چیست در خون آمدن / وز وجود خویش بیرون آمدن
این کلاه بی سران است ای پسر / کی دهندت تا تو می نازی بسر

دوم

زهد است و تحقیق زهد بیرون آمدن است از دنیا و از زر و مال
هر تعلق بدو دارد از مال و جاه و ناموس باختیار چنانکه مرگ
از همه بیرون خواهد آمد بلکه تحقیق زهد آن است که از طلب
درجات بادیه عقبی بگذرد چنانکه از طلب لذات فانی دنیا

گذشته است که الدنیا حرام علی اهل الآخرة والآخرة حرام علی
اهل الدنیا وهما حرامان علی اهل الله   حضرت رسول
صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید که دنیا حرام است بر اهل آخرت
و آخرت حرام است بر اهل دنیا و دنیا و آخرت حرام است بر اهل الله

چه سر است که در هر دو جهان است / ترا در حضرت او بیش از آن است
چرا پس ترک دو جهان می نگیری / چه مشتاقان پی آن می نمیری
هر آنکو در نبازد هر دو عالم / نگردد در حریم خاص محرم

سوم

توکل بود و تحقیق توکل بیرون آمدن است از رؤیة وسایط
و اسباب یکبارگی باختیار کما قال الله تعالی و من یتوکل علی الله
فهو حسبه چنانکه مرگ از همه تعلقات و اسباب خروج خواهد کرد
باضطرار اما خروجی که باختیار بنده بود باعتماد کرم خداوندی
موجب رضای خداوند است و خروج ضروری که بعد از مرگ باشد

سقرب نماز و سخط و خشم بود نعوذ بالله منه

چهارم

قناعت است و معنی قناعت بیرون آمدن از لباس آرزوهای نفسانی و تمتعات بهیمی چنانکه مرگ از همه آرزوها جدا خواهد شد مگر آن مقدار که قوام و صحت حیات بدان است از ماکول و ملبوس و رعایت حد احتیاط در آن

گر ترا نانی و خلعتی بود / در بر سروری تو سلطانی بود
آنچه زینجا احتیاج است آن بکن / وآنچه زانجا بایدت درمان بکن

پنجم

عزلت است و معنی عزلت بیرون آمدن است از آمیزش خلق و خود را بر کرانه داشتن از صحبت ایشان باختیار چنانکه مرگ از همه جدا خواهد گشت همچنان از زوا و انقطاع اختیاری مألوف وی بود مگر صحبت شیخ کامل مربی وی بود و متصرف در وی همچون متصرف پاک شوی در مرده تا نفس مرید را به آب ولایت از خباثت میکانکی

بشوید

بشوید و در آیینه دل وی را از زنگار غیریت پاک کند و اصل عزلت منع کردن حواس است بخلوت یعنی باز داشتن چشم را از دیدن و گوش را از شنیدن و زبان را از گفتن زیرا هر آفتی و بلائی که بروح رسیده است و هر حجابی که او را از حضرت احدیت محجوب کرده است اصل آن از روزنه حواس در آمده است پس بواسطه عزلت و باز داشتن حواس مدد نفس از دنیا و شیطان و عادت مراد و آرزوهای جسمانی منقطع شود پس همچنانکه طبیب در معالجه بیمار اول پرهیز می فرماید از آنچه بیمار را زیان میدارد و در علت وی می افزاید تا بواسطه پرهیز و تنقیه مدد مواد فاسده از بیمار منقطع شود پس داروی مسهل میدهد تا اصل مرض دفع می شود و به زوال مرض حرارت غریزی قوت میگیرد و جذب صحت می کند همچنین پرهیز و تنقیه سالکان عزلت است و مسهل دوام ذکر

رنج بردم روز و شب عمر دراز / تا بصد زاری دری کعبه باز
تو بدین زوری بدان در چون رسی / در نخستین پایه بر سر چون رسی

تا

تا نیابد درد این کارت بدید | قصه این درد نتوانی شنید
گر شود این درد دامن گیر تو | برکشاید سر بسر زنجیر تو
در نگیرد دامنت این درد هیچ | گفت و گوی من ندارد پیچ پیچ

ششم

ذکر است یعنی ذکر بردن آنچنان که از یاد هر چه غیر حق است
بازگشتن بسیار چنانکه از یاد همه خروج خواهد بود بترک ضروری و تحصیل و علامی فرا
واذکر ربک اذا نسیت یعنی یاد کن پروردگار خود را چون
فراموش کنی غیر او را و ذکر مجموعاً معنوی است مرکب از نفی و اثبات
تا نفی کند آن لا اله است مواد فاسده که مقوی نفس اماره است
و مربی صفات وی از شهوات حیوانی و اخلاق ذمیمه نفسانی
چون کبر و حقد و حسد و بخل و عجب و حرص و ریا و غیر آن که هر یک
از آن صفات سببی از سببهای مرض روح و بیماری دل است از خود دور
می کند و هوای فضای میدان الا الله که محل بارگاه کبریا و مطلع
آفتاب فردانیت است از غبار حدوث و ظلمت کثرت پاک گرداند

واثبات الا الله تحصیل صحت دل و سلامت وی از رذایل اخلاق و کسب زندگی
بحیوة طیبه سکینه و به کثرات ظهور نور وحدت ظلمات کثرت منهزم
گردد تا پادشاه روح که خلیفه حق است بر سریر ایقان بشواهد حق
جمال کمال خود را جلوه دهد و زمین بدن بنور هدایت آن جمال منور شود
و سر یوم تبدل الارض غیر الارض والسموات وبرزوا
لله الواحد القهار و کما قال الله تعالی شانه فاذکرونی
اذکرکم مشاهده رفته در یوم وجود یوم ذاکر در آفتاب وجود مذکور متلاشی
گردد و غبار ادبار وجود ذاکر و ذاکر منهزم شود و جمال مذکور در عین ذاکر
روی نماید در شارت و هو معکم اینما کنتم محقق گردد

فاذا ابصرتنی ابصرته | واذا ابصرته ابصرتنا
تا که باشد ذاکر غیری در حجاب | ذاکر و مذکور باشد از نور حجاب
تا بود یک ذره از هستی بجای | کفر باشد از نهی در عشق پای
گر همه عالم ثواب تو بود | چون تو باشی آن عذاب تو بود
گر تو ای چون خاک در ره پایمال | تا ابد را جان بدست آری کمال

تا تو با خویشی نه درویشی همه چون شوی فانی رسیدی بی همه

هفتم

توجه است و معنی توجه روی آوردن بود بحضرت صمدیت بیکبارگی خود
و بریدن آن بود از جمیع مرادهای سالک الا بغیر حق خواه باختیار
چنانکه بزرگی پس علو همت سالک آن اقتضا کند که هیچ نظر بهیچ مطلوب
محبوب غیر حق التفات نکند و اگر مقامات همه پیغمبران بروی
عرضه کنند نظر بر آن جمله نکنند و از حق بدان مشغول نشود چنانچه سید الطایفه
ابو القاسم جنید قدس سره فرموده لو اقبل صدیق علی الله تعالی
الف الف سنة ثم اعرض عنه لحظة فما فاته اکثر مما ناله
فرموده که اگر سالک صادق هزار سال قدم زند پس یک لحظه از آن
حضرت غافل ماند آن مقدار سعادت که در آن لحظه از وی
فوت شود بیشتر از آن بود که در آن هزار هزار سال حاصل کرده بود

هشتم

صبر است و حقیقت صبر بریدن آن بود از حظوظ نفسانی و منع کردن

نفس

نفس در محنت عبادات و شهوت قدم بر بساط مجاهدات چنانکه بزرگی فرموده اگر
سالک نفس اماره را در بوته مجاهده تزکیه حاصل کند ضرورت فرا برگ
در بوته حرص نرخ الوان عذاب تحمل باید کرد پس آینه تحمل بر محنت
عبادات و صبر بر انفطام از مألوفات و محبوبات که موجب تصفیه
قلب و تجلیه روح است اول از صبر در عذاب جاودان است چنانکه
قال الله عز و جل وجعلنا منهم ائمة یهدون بامرنا لما صبروا وکانوا بآیاتنا یوقنون

نهم

مراقبه است و مراقبه چشم داشتن بود که معنی مطلوب و حقیقه مراقبه بریدن
آن بود از حرکات و قوت خود باختیار چنانکه بزرگ دارم از گفتن
مراد از تزکیه نفس و تصفیه دل در انتظار انفتاح ابواب کرامت حضرت
الهی و کمین داشتن بر ره گذار نسیم ریاح نفحات الطاف نامتناهی
در میدان عبودت قدم همت بر سر مرادات زده در بحر احدیت
غوطه خورده پروانه هستی بر شمع جمال احدیت زده با مدد ساز ازل قطع
کرده علایق روز بار حجاب انداخته از خود بدر پرداخته بساط مجاهدات طی کرده

دل

دل مرده را با نوار مشاهدات حی نمحو سیئات نفس بحسنات روح
مبدل گشته ذره را وجود در کریچه در حلقه عصمت آویخته از انوار آفتاب
صحرای قدم دیده از تنگنای حدوث رسیده لذ بود کساطع من
رحمة الله تعالی علی النفس بزوال ظلمة امارة النفس فی لحظة مالا
یزول ثلثین سنة بالمجاهدات والریاضات کما قال الله تعالی الا
ما رحم ربی وهم الاخیار بل تبدل سیئات النفس بحسنات الطافه
لقوله عز وجل الذین احسنوا الحسنی والزیادة والزیادة حسنات
الطاف الحق ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء والله ذو الفضل
العظیم

هر که او با همدم خود همبر است / یکدم از ملک دو عالم خوشتر است
با خدای خویش داریم در حضور / چون شود وصل است با آن شمع نور
گر تو خواهی تا شوی از اهل راز / تا ابد شکر بسوی [illegible] باز
زانکه گر جانت نظر خواهی فکند / در کنار خویش سر خواهی فکند

هر که

هر که را آئینه باشد پادشاه
کی روا باشد که کند در خود نگاه
گر گدای او شوی شاهت کند
ور نه آگاه آگاهت کند

دهم

رضا است و حقیقت رضا بیرون آمدن بود از رضای خود بدخول
رضای محبوب چنانکه بعض المشایخ محب از صفت خود و ظاهر شدن
بصفت خود است محبوب والتفویض الیه بلا اعراض ولا اغراض
و این مقام اعظم مقامات سالکان است زیرا که هر مطلوب که از پس
پرده طلب حاصل شود لایق حوصله طالب باشد و سالک بسته ی
در مقام سکنت و حقارت است پس هر چه در خور خود خواهد حقیر بود و چون
خورست خود از میانه بردارد و کار عظیم با عظیم گذارد عطای نامتناهی
نا متناهی آید و عطای ما لا عین رأت ولا اذن سمعت از جناب
کبریا رسد کما قال بعضهم

وكلت الى المحبوب امرى كلّه فان شاء احيانى وان شاء اتلفا

فمن يموت بارادته عن هذه الاوصاف الظلمانية فيحييه الله تعالى بنور عنايته

كما قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشى به

فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها

مى فرمايد كه هر كه بميرد از ظلمات اوصاف نفسانى و حقارت تمتعات

حيوانى زنده گردانيم وى را بحيات جلالت اوصاف ربّانى

و مخصوص گردانيم او را بنورى از انوار سرادقات جناب قدوسى

تا بدان جناح نور و حيات طيران مى كند در فضاى صحراى لاهوتى

و خورشيد فراست او از مطلع ملكوت بر مقابر قبور و احداث

مردگان مقبرهٔ غفلت و جهالت مى تابد و هر يك را در بند انواع

سلاسل و اغلال هموم تصاريف امور حسّى مشاهده مى كند و بالوان

عذاب عقارب و حيّات حرص و حسد مبتلا مى بيند آن كس

چگونه برابر بود با كسى كه در تاريك بيابان غفلت گم شده بود و چون آب

در شجرهٔ انسانى خشك گشته در شاخ رضاى لطافت شكوفهٔ ايمان نديده

واز لذت حلاوت ميوهٔ حكمت و ولايت محروم مانده قال العارف

الكاشى عند قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون كل فعل

يقرب صاحبه من الله فهو بر ولا يحصل التقرب اليه الا

بالتبرّء عمّا سواه فمن احب شيئا فقد حجب عن الله تعالى واشرك شركا

خفيا لتعلق محبته بغير الله سبحانه كما قال الله تعالى ومن الناس

من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله واثر به نفسه على محبة الله

فقد بعد من الله بثلاث اوجه فان اثر الله به على نفسه وتصدّق

به لوجهه من بين فقد زال البعد وحصل القرب والا بقى محجوبا وان

انفق من غيره اضعافه فما نال البر لعلمه تعالى بما ينفق واحتجابه بالعين

جعلنا الله واياكم ممن سعد بطاعته وفاز بمحبته

انه قريب مجيب تمت بالخير

والسعادة فى شهر

صفر المظفر

١٣١٠

سنه

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا واله وسلم قال شيخنا وامامنا الفقيه العالم المحدث شيخ
دهره وفريد عصره شيخ الطريق محيي الدين ابي عبد الله محمد بن علي بن محمد ابن العربي
الحاتمي الطائي متع الله الاسلام بحياته **الوقت** عبارة عما انت عليه في زمان الحال
من غير نظر الى الماضي والمستقبل **المقام** عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام
الحال قد يطلق ويراد به دوام التحث وقد يطلق ويراد به القبض حال الخوف
في الوقت وقيل وارد يرد على القلب توجبه اشارة الى عتاب وتاديب وقيل اخذ
وارد الوقت **البسط** هو عند ناس يسع الاشياء ولا يسعه شي وقيل هو حال الرجاء
وقيل هو وارد توجبه اشارة الى قبول ورحمة وانس **الهيبة** هي اثر مشاهدة جلال الله
في القلب وقد يكون عن الجمال الذي هو جمال الجلال **الانس** اثر مشاهدة جمال
الحضرة الالهية في القلب وهو جمال الجلال **التواجد** استدعاء الوجد وقيل
اظهار حالة الوجد من غير وجد **الوجد** ما يصادف القلب من الاحوال المغيبة له
عن شهوده **الوجود** وجدان الحق في الوجد **الجلال** نعوت القهر من الحضرة
الالهية **الجمال** نعوت الرحمة والالطاف من الحضرة الالهية **الجمع** اشارة

الى

الى حق بلا خلق **جمع الجمع** الاستهلاك بالكلية في الله **الفرق** اشارة الى خلق
بلا حق وقيل مشاهدة العبودية **البقاء** رؤية العبد لفعله بقيام الله على ذلك
الغيبة غيبة القلب عن علم ما يجري من احوال الخلق لشغل الحس بما ورد عليه
الحضور حضور القلب بالحق عند غيبته **الصحو** رجوع الى الاحساس بعد الغيبة
بوارد قوي **السكر** غيبة بوارد قوي **الذوق** اول مبادي التجليات الالهية **الشرب**
اوسط التجليات **الري** غاياتها في كل مقام **المحو** رفع اوصاف العادة وقيل ازالة
العلة وقيل ما ستره الحق ونفاه **الاثبات** اقامة احكام العبادة وقيل اثبات المواصلات
القرب القيام بالطاعة وقيل يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين **البعد** الاقامة
على المخالفات وقد يكون البعد منك ويختلف باختلاف الاحوال فيدل على ما يراد
به قرائن الاحوال وكذلك القرب **الشريعة** التزام العبودية بنسبة الفعل اليك **الحقيقة**
سلب اثار اوصافك عنك باوصافه بانه الفاعل بك فيك منك لا انت ما
من دابة الا هو اخذ بناصيتها **النفس** روح يسلطه الله على نار القلب ليطفي شرها
الخاطر ما يرد على القلب والضمير من الخطاب ربانيا كان او ملكيا او نفسيا
او شيطانيا من غير اقامة وقد يكون كل وارد لا تعمل لك فيه **علم اليقين** ما
اعطاه الدليل **عين اليقين** ما اعطته المشاهدة والكشف **حق اليقين** ما حصل
من العلم بما اريد له ذلك المشهود **الوارد** ما يرد على القلوب من الخواطر
المحمودة من غير تعمل ويطلق بازاء كل ما يرد من كل اسم على القلب **الشاهد**
ما تعطيه المشاهدة من الاثر في قلب المشاهد فذلك هو الشاهد وهو
حقيقة ما يضبطه القلب من صورة المشهود **النفس** ما كان معلولا من اوصاف
العبد **الروح** يطلق بازاء الملقى الى القلب علم الغيب على وجه مخصوص **السر**
يطلق فيقال سر العلم بازاء حقيقة العالم به وسر الحال بازاء معرفة مراد الله

منه وستر الحقيقة بازاء ما يقع به الاشارة **الوله** افراط الوجد **الوقفة** الحبس بين
المقامين **الفترة** خمود نار البداية المحرقة **المحق** ذهاب تركيبك تحت القهر **المحق**
فنائك في عينه **الستر** كل ما سترك عما يفنيك وقيل غطاء الكون وقد يكون
الوقوف مع العادات وقد يكون الوقوف مع نتائج الاعمال **التجلي** ما ينكشف
للقلوب من انوار الغيوب **التخلي** اختيار الخلوة والاعراض عن كل ما يشغل
عن الحق **المحاضرة** حضور القلب بتواتر البرهان وعندنا محاذاة الاسماء بينهما
بما هي عليها من الحقائق **المكاشفة** يطلق بازاء تحقيق الامانة بالفهم ويطلق
بازاء تحقيق زيادة الحال ويطلق بازاء تحقيق الاشارة **المشاهدة** يطلق على رؤية
الاشياء بدلائل التوحيد ويطلق بازاء رؤية الحق في الاشياء ويطلق بازاء
حقيقة اليقين من غير شك **المحادثة** خطاب للعارفين من عالم الملك والشهادة
كالنداء **المسامرة** خطاب الحق للعارفين من عالم الاسرار والغيوب نزل به
الروح الامين على قلبك **اللوائح** هي ما يلوح الاسرار الظاهرة من السمو من حال
وعندنا ما يلوح للبصر اذا لم يتقيد بالجارحة من الانوار الذاتية لا من جهة
السلب **الطوالع** انوار التوحيد يطلق على قلوب اهل المعرفة فتطمس سائر
الانوار **اللوامع** ما ثبت من انوار التجلي فيتبين وقريب من ذلك **البوادة** ما
يفجأ القلب من الغيب في سبيل الوهلة اما موجب فرح او موجب ترح **الهجوم**
ما يرد على القلب بقوة الوقت من غير تصنع منك **التلوين** تنقل العبد في
احواله وهو عند الاكثر مقام الناقص وعندنا هو اجل المقامات وحال العبد
فيه حال قوله تعالى كل يوم هو في شان **التمكين** عندنا هو التمكن في التلوين
وقيل حال اهل الوصول **التجريد** اماطة السوى والكون عن القلب والسر **التفريد**
وقوفك بالحق معك **المريد** يطلق ويراد به النافذ ارادته فانه من يريد ارادة

ع

الحق

الحق ويطلق ايضا ويراد به المنقطع الى الله بالاسم وقيل المتجرد عن الارادة
المراد هو المجذوب عن ارادته مع تهيؤ الامور له فهو يجاوز الرسوم والمقامات
من غير مشقة **السالك** هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه فكان العلم
له عينا **المسافر** هو الذي سافر بفكره في المعقولات وهو المعتبر من الاشياء
الى الاشياء والى ما يريد بها ايضا **السفر** عبارة عن توجه القلب الى الحق تعالى
بالذكر وقد يكون بالفكر ولكن يكون هذا السفر الى الالوهية **اللطيفة** كل اشارة
دقيقة المعنى تلوح في الفهم لا تسعها العبارة وقد يطلق بازاء النفس الناطقة
العلة تنبيه الحق لعبده بسبب وبغير سبب **الرياضة** رياضة الادب
وهو الخروج عن طبع النفس ورياضة الطلب وهو صحة المراد به وبالجملة
فهي عبارة عن تهذيب الاخلاق النفسية **المجاهدة** حمل النفس على المشاق البدنية
ومخالفة الهوى على كل حال **الفصل** فوت ما ترجوه من محبوبك وهو عندنا
تميزك عنه بعد حال الاتحاد **الذهاب** غيبة القلب عن حس كل محسوس بمشاهدة
محبوبه كان المحجوب ما كان **الشطح** كلام يعبر عنه اللسان مقرون بالدعوى
يثقل على المؤمن سماعه ولا يرتضيه اهل الطريق من قائله وان كان محقا **المكان**
يراد به المكانة وهو منزلة في البساط لا تكون الا للمتمكنين الذين جاوزوا الجلال
والجمال فلا وصف لهم ولا نعت **الزمان** السلطان **الزاجر** واعظ الحق في قلب
المؤمن وهو الداعي **الرغبة** رغبة النفس في الثواب ورغبة القلب في الحقيقة
ورغبة السر في الحق **الرهبة** رهبة الظاهر لتحقق الوعيد ورهبة الباطن
لتقلب العلم ورهبة لتحقق امر السبق **المكر** ارداف النعم مع المخالفة وابقاء
الحال مع سوء الادب واظهار الايات والكرامات من غير امر ولا حد **الاصطلام**
نعت وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه **الغربة** يطلق بازاء مفارقة

الوطن فی طلب المقصود ویقال حرمه عن الحال من الترهش عن المعرفة الهمة یطلق
بازاء تجرید القلب للمنی ویطلق بازاء صدق المرید ویطلق بازاء جمع الهمم بصفاء
الالهام الغیرة غیرة فی الحق لبعد الحد ودد غیره یطلق بازاء کتمان الاسرار والسرائر
وغیرة الحق ظنینه علی اولیائه وهم الظنائن الحریة اقامة حدود العبودیة لله تم
فهجره عما سوی الله المطالعة توقیعات الحق للعارفین ابتداء عن سؤال منهم فیما
یرجع الی حوادث الکون الفتوح فتوح العبادة فی الظاهر وفتوح الحلاوة
فی الباطن وفتوح المکاشفة الانزعاج انتباه القلب من سنة الغفلة الوصل
الانس والوجد الادب ادراك الغایة الادب اربعة انواع ادب الشریعة وادب الخدمة
وادب الحق وادب الحقیقة وهو جامع کل خیر منها الاسم الحاکم علی حال العبد فی الوقت مقام
من الاسماء الالهیة عین التحکیم اظهار عین الخصوصیة بلسان الانبساط فی الدعاء
الرقیم نعت تجری فی الابد بما خرق فی الازل التأیید زیادات الایمان بالغیب
والتعین الحصر یعبر به عن البسط الیاس یعبر به عن القبض القطب هو واحد
الزمان الذی ینظر الله الیه من العالم وکل من هو علی قلب اسرافیل فهو القطب
الغوث هو واحد الزمان بعینه الا انه اذا کان الوقت یعطی الالتجاء الی عنایته الامامان
شخصان کالوزیرین للقطب الواحد نظره فی الملکوت والاخر نظره فی العالم الملك
النجباء هم المشغولون بحمل اثقال الحق فلا یتصرفون الا فی حق الغیر وکل من هذه
حالته فهو نجیب النقباء کل من استخرج خبایا النفوس وما ضمره من الحرکات
المجهول فهو نقیب البدلاء من کان علی قلب ابراهیم وهو الذی یترك بدله
علی علم من حیث شاء ویطلق علی من بدل المذموم بالمحمود من نعته الاوتاد اربعة
اشخاص لهم الاربعة الارکان من الکعبة الواحد یحفظ الغرب والاخر الشرق والثالث
الجنوب والرابع الشمال الحق المخلوق به هو العقل الاول وهو الامام المبین

العدل

العدل هو السر الذی قامت به السموات والارض وما بینهما الافراد الخارجون
عن دائرة القطب والحصر منهم الامناء هم الملامتیة وهم الذین لهم غیرهم علی
اسرارهم وهم حکماء وهذه الامة الواقعة هو ما یرد علی القلب من ذلك العالم بای
طریق کان من خطاب او مثال العنقاء هو الهباء الذی فتح الله فیه اجساد
العالم الورقاء النفس الکلیة وهو اللوح المحفوظ العقاب القلم وهو العقل الاول
الغراب الجسم الکلی الشجرة الانسان الکامل الشمت معرفة تدق عن العبارة
الدرة البیضاء العقل الاول الزمردة النفس الکلیة السجن الهباء الحرف اللغة
وهو ما یخاطبك به الحق من العبادات السکینة ما تجده من الطمانینة عند
تنزل الغیب التدانی معراج المقربین التدلی نزول المقربین ویطلق بازاء نزول
الحق الیهم عند التدانی الترقی التنقل فی الاحوال والمقامات والمعارف
التلقی اخذك ما یرد من الحق علیك التولی رجوعك الیه منه الخوف ما یحذر
من المکروه فی المستانف الرجاء الطمع فی الاجل الضعف الفناء عند التجلی الربانی
الجلوة خروج العبد من الخلوة بالنعوت الالهیة المخدع موضع ستر القطب عن
الافراد الواصلین الحجاب کل ما ستر مطلوبك عن عینك النواله الخلع التی تخص
الافراد وقد یکون الخلع مطلقة الجرس اجمال الخطاب بضرب من القهر الاتحاد تصیر
الذاتین واحدة ولا یکون الا فی العدد وهو حال القلم علم التفصیل الانانیة
قولك انا النون علم الاجمال الهویة الحقیقة فی عالم الغیب اللوح محل التدوین
والتسطیر الموصل الی حد معلوم الابنیة الحقیقة بطریق الاضافة الرعونة
الوقوف مع الطبع الالهیة کل اسم الهی مضاف الی البشر الختم علامة الحق
علی القلوب العارفین الطبع ما سبق به العلم فی حق کل شخص الالیة کل
اسم الهی مضاف الی ملك او روحانی المنصة مجلی الاعراس وهی تجلیات روحانیة

السوى هو الغير الجسد كل روح ظهر في جسم ناري او نوري النور كل وارد
الهي يطرد الكون عن القلب الظلمة قد يطلق على العلم بالذات فانها لا يكشف
معها غيرها الفناء رؤية الاعتبار بغير الحق الظل وجود الراحة خلف الحجاب
القشر كل علم يصون فساد عين المحقق لما يتجلى له ما صين من العلوم عن القلوب
المتعلقة بالكون لب اللب مادة النور الالهي العموم ما يقع من الاشتراك في الصفات
الخصوص احدية كل شيء الاشارة يكون مع القرب مع حضور الغير ويكون
مع البعد الغيب كل ما ستره الحق عنك منك لا منه عالم الامر ما وجد
عن الحق من غير سبب ويطلق بازاء الملكوت عالم الخلق ما وجد عن سبب
ويطلق ايضا بازاء عالم الشهادة الملامتية هم الرجال المكملون والامناء وهم
الذين ما يظهر على ظواهرهم مما في بواطنهم اثر البتة وهم اعلى الطائفة
وتلامذتهم يتقلبون في اطوار الرجولية العارف والمعرفة من اشهده الرب
نفسه فظهرت عليه الاحوال الاحوال والمعرفة حاله العالم والعلم من اشهده الله
الوهيته وذلك ولم يظهر عليه حال والعلم حاله الحق ما وجب على العبد من جانب
الله وما اوجبه الحق على نفسه الباطل هو العدم الكون كل امر وجودي اليقظة
الفهم عن الله في زجره الهاجس فهو الخاطر الاول ثم يكون ارادة ثم هما ثم عزما ثم
قصدا ثم نية التصوف الوقوف مع الاداب الشرعية ظاهرا وباطنا وهي الخلق
الالهية وقد يقال بازاء مكارم الاخلاق وتجنب سفسافها التحلي الاتصاف
بالاخلاق الالهية وعند الاتصاف باخلاق العبودية وهو
الصحيح بالتزام ذلك الطريق عبارة عن مراسم الحق تعالى
المشروعة التي لا رخصة فيها الزندقة ما تم
بالحق عند العبد تمت في سنة ١٣٠٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله واهب العقل ومبدعه وناصب الشرع ومشرعه له المنة والطول ومنه القوة والحول لا اله الا هو رب العرش العظيم وعلى آله الطاهرين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين اجبت سؤالك ايها الولي الكريم والصفي الحميم في كيفية السلوك الى رب العزة المتعالي والوصول اليه والرجوع به من عنده الى خلقه من غير مفارقة فانه ما ثم في الوجود الا الله وصفاته وافعاله فالكل به ومنه واليه ولو احتجب عن العالم طرفة عين لفني العالم دفعة فبقاؤه بحفظه ونظره اليه غير انه اشتد ظهوره في نوره بحيث تضعف الادراكات عنه فسمي ذلك الظهور حجابا فاقول انما ابين لك كيفية السلوك اليه تعالى ثم كيفية الوصول والوقوف بين يديه في مشاهدته ثم كيفية الرجوع من عنده الى حضرة افعاله والاستهلاك فيه وهو مقام دون الرجوع فاعلم ايها الاخ ان الطرق شتى والطريق الحق مفردة والسالكون طريق الحق افراد ومع ان طريق الحق واحدة فانه يختلف وجوهها باختلاف احوال السالك وقوة روحانيته وضعفها ومنهم من يكون له بعض هذه الاوصاف فيكون الروحاني شريفا ولا يساعده المزاج واول ما يتعين علينا ان نبين لك المواطن وان كثرت فانها ترجع الى سبعة **الاول** موطن الست بربكم وقد انفصلنا عنه **والثاني** ارحام الامهات **والثالث** موطن الدنيا التي نحن الان فيها **والرابع** موطن البرزخ

الذي نصير اليه بعد الموت الاصغر والاكبر **والخامس** موطن الحشر بارض الساهرة والرد في الحافرة **والسادس** موطن الجنة والنار **والسابع** موطن الكثيب خارج الجنة ليس فيها نعيم الا رؤية الحق كما في الحديث ان الله تعالى جنة ليس فيها نعيم ولا حور ولا قصور الا ان يتجلى الله فيها ضاحكا وبكل موطن من هذه المواطن مواضع هي مواطن في الموطن ليس في القوى البشرية الوفاء بها لكثرتها فاعلموا ان الناس مذ خلقهم الله تعالى واخرجهم من العدم الى الوجود لم يزالوا مسافرين وليس لهم حط في رحالهم الا في الجنة او في النار وكل جنة ونار بحسب اهلها فالواجب على كل عاقل ان يعلم ان السفر مبني على المشقة وتنغيص العيش والمحن والبلاء وركوب الاخطار والاهوال العظام فمن المحال ان يصح فيه نعيم او امان او لذة فان المياه مختلفة فيحتاج المسافر لما يصلح بتعلق كل عالم في منزله فانى تحط الراحة فيمن هذه حالته وانما اوردناه ننبيها لمن استعجل لذة المشاهدة في غير موطنها فينبغي لك ان تؤخره لموطنه وهو الدار الاخرة التي لا عمل فيها زمان مشاهدتك لو كنت فيه صاحب عمل تلهي عملك لله وكان اولى بك لانك ترتحل حسنا ومجالا في روحانيتك الطالبة ربها وفي نفسانيتك الطالبة جنتها فان اللطيفة الانسانية تحشر على صورة علمها من الحسن والقبح وهكذا الى ان تفرق اذا انفصلت عن عالم التكليف وهو موطن المعارج والادنى فلا تجني ثمرة غرسك فاذا فهمت هذا فاعلم انك اذا اردت خدمة الحق والا تنزه انه لا يصح لك ذلك وفي قلبك ربانية لغيره فانك لمن حكم عليك سلطانه هذا لا شك فلا بد للنفس من العزلة عن الناس وايثار الخلوة على الملاء فانه على قدر بعدك عن الخلق يكون قربك من الحق ظاهرا وباطنا فاول ما يجب عليك طلب العلم الذي به يقيم طاعاتك وتقويك وما فرض عليك خاصة

لا مزيد على ذلك واول باب السلوك العمل به ثم الورع ثم الزهد ثم التوكل وفي اول
حال من احوال التوكل يحصل لك اربع كرامات هي علامات وادلة على حصول
توكلك في اول درجة التوكل وهي طي الارض والمشي على الماء واختراق الهواء والاكل
من الكون وهي الحقيقة في هذا الباب ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والاحوال
والكرامات والتنزلات الى الموت لا تدخل خلوتك حتى تعرف اين مقامك وقوتك
من سلطان وهمك فان كان وهمك حاكما عليك فلا سبيل لك الى الخلوة الا
على يد شيخ مميز عارف وان كان وهمك تحت سلطانك فخذ الخلوة ولا تبال
وعليك بالرياضة قبل الخلوة والرياضة عبارة عن تهذيب الاخلاق وتحمل
الاذى فان الانسان اذا تقدم فتحه قبل رياضة فلن يجيء منه رجل ابدا الا
في حكم النادر فاحذر اختلاطهم فان المراد من العزلة ترك الناس ومعاشرتهم
وليس المراد ترك صورهم وانما المراد ان لا يكون في قلبك شيء منهم فان من اعتزل
منهم في بيته ولم يسد باب الخلق من قلبه فهو لم يعتزل منهم فاذا اغلق باب
بيتك فاغلق باب قلبك فاشتغل بذكرها لك بأي ذكر من الاذكار واعلاها
هو قولك الله الله الله لا تزيد عليه شيئا وتحفظ من طوارق الخيالات
الفاسدة من ان يشغلك عن الفكر وتحفظ في غذائك واجتهد ان تكون
دسما ولكن غير حيوان فانه احسن واحذر من الشبع ومن الجوع المفرطوا ولزم
الطريق عند اعتدال المزاج واذا افرط اليبس ادى الى الخيالات وتفرق بين الواردات
الملكية والشيطانية بما تجده في نفسك عند انقضاء الواردات ان كان
ملكيا فانه يعقبه برد ولذة ولا تجد الما ولا يتغير لك صورة ويترك
لك علما وان كان شيطانيا يعقبه مهريس في الاعضاء والم وكرب
وحيرة بالافكار الفاسدة فلا تزل ذاكرا حتى يفرغ الله عن قلبك وهو المطلوب

واحذر

واحذر ان تقول ماذا ولكن عقدك عند دخول خلوتك ان الله ليس كمثله شيء
وكل ما تجلى لك من الصور في خلوتك ويقول لك انا الله فقل سبحان الله
واشتغل بالذكر وانما هذا عقد واحد والعقد الثاني ان لا تطلب منه في خلوتك
سواه ولا تعلق الهمة بغيره ولو عرض لك كل ما في الكون فخذه بادب ولا تقف
عنده وصمم على طلب فانه يبتليك ومهما وقفت مع شيء فاتك واذا حصلته
لم يفتك شيء فاذا عرفت هذا فاعلم ان الله مبتليك بما يعرضه عليك فاول
ما يفتح عليك ما اقول لك وهو كشف عالم الحس الغائب عنك فلا تحجبك
الجدران ولا الظلمة عما يفعله الخلق في بيوتهم الا انه يجب عليك التحفظ ان تكشف
ستر احد اذا اطلعك الله عليه بان قلت هذا زان وهذا شارب فان الشيطان
قد دخل عليك فتحقق باسم الستار فان جاءك ذلك الشخص فكن عنه
على الستر وادعه واكد عن هذا الكشف جهد طاقتك واشتغل بالذكر
واما التفرقة بين الكشف الحسي والخيالي فبينه وذلك اذا رايت صورة
شخص وفلان من امثال الخلق ان تعلق عليك فان بقي ذلك الكشف
فهو في خيالك وان غاب عنك فالادراكات تتعلق منه به في المواضع التي
رايته فيه ثم اذا لم يثبت عنه فاشتغلت بالذكر اشتغلت من الكشف الحسي
الى الكشف الخيالي فتنزل عليك المعاني العقلية في صورة الحسي فاعلم
انه لا يعرفها الا نبي او من شاء من الصديقين فلا تشتغل به فان سقيت
لك مشروبات فاشرب الماء واللبن واحذر من الخمر فاشتغل بالذكر حتى يتجلى
لك المذكور فاذا اغناك عن الذكر به فتلك المشاهدة او النومة وسيلة
التفرقة بينهما مبقي اللذة عقيبها ثم ان الله تعالى يعرض عليك مراتب الملك
ابتلاء فتنكشف عنك اولا اسرار الاحجار المعدنية وغيرها وتعرف سر كل حجر

وخاصيته في المضار والمنافع وان تغفلت منه بالك تغيت وطردت ثم سلب
عنك حفظه نخربت وان استغنيت منه واشتغلت بالذكر والتجاب الى الجناب
المذكور دفع عنك ذلك النمط وكشف لك عن النباتات نادبات كل عشية
بما تحمله من خواص المضار والمنافع وكل عالم يعرفك بتسبيحه وتحميده وهنا
نكتة وذلك ان تنظر ما انت مشغول به فان رايت هؤلاء العوالم مشتغلين بالذكر
الذي انت عليه فكشفك خيالي لا حقيقي واما اذا ذلك حالك ايتم لك في الموجودات
واذا شهدت في هؤلاء تنوعات اذكارهم فهو كشف صحيح ثم بعد ذلك يكشف لك
عن عالم سريان الحيوة السببية في الاحياء ما يعطي من الاثر في كل ذات بحسب
استعداد الذوات وكيف تتدرج العبادات في هذا السريان فان لم تقف
مع هذا رفعت الى اللوائح اللوحية وخوطبت بالمخاويف وتنوعت عليك الحالات
واقيم لك دولاب تعاين فيه صور الاستحالات وكيف يصير الكثيف لطيفا واللطيف
كثيفا وما اشبه ذلك فان لم تقف معه رفع لك نور المظاهر شره منطلب
الستر عنه ولا تخف وادم على الذكر فان دمت على الذكر لم تضل افقه
وان لم تقف معه رفع لك نور الطوالع وصور التراكيب الكلي وعاينت ابوابا
وائمة بالوجوه المختلفة من الظاهر والباطن والكمال الذي لا يشعر به كل احد
فان كل ما نقص من الوجه الظاهر ادخله الوجه الباطن والذات واحدة قائمة
بلا نقص وكيفية تلقي العلوم الالهية من الله تعالى وما ينبغي ان يكون عليه المتلقي
من الاستعدادات وآداب الاخذ والعطاء والقبض والبسط وكيف يحفظ
القلب من الهلاك المهلك وان الطرق كلها مستديرة ما ثمة طريق خطاء
وغير ذلك مما تضيق هذه الرسالة عنه فان لم تقف مع هذا كله رفع لك
عن مراتب العلوم النظرية والافكار السليمة وصور المغاليط التي يقع

على الافهام والفرق بين الوهم والعلم وتولد التكوينات بين عالم الارواح والاجسام
وسبب ذلك التولد وسريان السر الالهي من عالم عنايته من ترك التكوين عن مجاهدة
ولا عن مجاهدة وغير ذلك مما يطول وان لم تقف مع ذلك رفع لك عالم التصوير
والتحسين والجمال وما ينبغي ان يكون عليه القول من الصور المقدسة والنفوس
النباتية من حسن الشكل والنظام وسريان الصور واللحن والرحمة في الموضوع
بها ومن هذه الحضرة يكون الامداد للشعراء ومما قبلها يكون الامداد للخطباء
فان لم تقف معه رفع لك مراتب القطبية وكل ما شاهدته قبل فهو من عالم
البسار وهذا الموضع هو القلب فاذا تجلى لك هذا العالم علمت الانعكاسات ودوام
الدائمات وخلود الخالد وترتيب الموجودات وسريان الوجود فيها واعطيت الحكم
الالهي والقدرة على حفظها والامانة على تبليغها الى اهلها واعطيت الرموز والالغاز
والرهب على السر والكشف وان لم تقف مع هذا رفع لك عالم الحمية والغضب
والتعصب ونشاء خلاف الظاهر في العالم واختلاف الصور وغير ذلك
وان لم تقف مع ذلك رفع لك عن عالم الغيرة وكشف الحق على اثر الوجوه
والآراء والتسليم والمذاهب المستقيمة والشرائع المنزلة وترى عالما قد زينه
الله تعالى من المعارف القدسية باحسن زينة وما من مقام يكشف لك عنه
الا وهو يقابلك بالتعزيز والتوقير والتعظيم ويقرب لك عن مقامه ومرتبته
من حضرة الالهية ويشغلك بلذته وان لم تقف مع ذلك رفع لك عن عالم الورد
والسكينة والثبات والشكر وغامضات الاسرار عما شاكل هذا الفن وان لم تقف
مع هذا رفع لك عن عالم الحيرة والقصور والعجز وخزائن الاعمال وهو عليون
فان لم تقف معه رفع لك الجنان ومراتب درجاته وتداخل بعضه في بعض و
تفاصيل نعيمه وانت واقف على طريقة صبغة ثم اشرف بك على جهنم ومراتب دركاتها

ويداخل بعضها في بعض وتفاصيل عذابها ودفع لك عن الاعمال الموصلة الى كل واحدة من الدارين فان لم تقف معه دفع عن ارواح مستهلكة في مشهد من مشاهدهم فيه حيارى سكارى قد غلب عليهم سلطان الوجد فذ غالب حالهم فان لم تقف لدعوته دفع لك نوراً لا ترى فيه غيرك فيأخذك فيه وجد عظيم وهيمان شديد وتجد فيه من اللذة بالله ما لم يكن تعرفها قبل ذلك وتصغر في عينك كل ما رأيته وانت تمايل فيه تمايل السراج وان لم تقف معه دفع لك صور على بني آدم وستور ترفع وستور تسدل ولهم تسبيح مخصوص تعرفه اذا سمعته فلا تدهش وترى صورتك بينهم وفيها تعرف وقتك وانت فيه وان لم تقف معه دفع لك سرير الرحمانية وكل شيء عليه فاذا نظرت في كل شيء فترى جميع ما اطلعت عليه فيه وزائدا على ذلك ولا يبقى علم وعين الا وتشاهده فيه واطلب عينك في كل شيء واذا وجدت عينك فيه عرفت غايتك ومنزلتك ومنتهى رتبتك واي هو رتبتك واين حظك من المعرفة والولاية وصورة خصوصيتك فان لم تقف معه دفع لك عن استناد كل شيء ومعلوم وعادت اثره وعرفت جزءه وشاهدت استكانته وتلفيه وتفصيل الجملة من الملك اللدنية وان لم تقف معه دفع لك عن المحرك فان لم تقف معه ومحيت ثم ثبت ثم افنيت ثم سحقت ثم محقت حتى انتهيت فيك آثار الماحي ولوائحه ثم اثبت ثم احضرت ثم ابقيت ثم حجبت ثم غيبت فخلعت عليك الخلع التي تقتضيها فاتها التنوع ثم ترد على مدرجتك فتعاين كل ما عاينت مختلف الصور حتى ترد على عالم حسك المقيد الا رضوانه بحسك حيث غيبت رعاية كل سالك منا فسبحة الطريق الذي عليه سالك فمنهم من يناجي بغير لغته وكل من يناجي لغة اي لغة كانت فانه وارث لنبي ذلك اللسان وهو الذي يتمعه على السنة

هذه الطريقة ان فلانا موسوي وعيسوي وابراهيمي وداودي ومنهم المناجي بلغتين وثلث واربع وصاعدا والكامل من يناجي بجميع اللغات وهو المحمدي خاصة كابي عقال وغيره فادام في غايته فهو الواقف ما لم يرجع فان منهم المستهلك في ذلك المقام فانه اعلى من المردود واما المردودون فمنهم رجلان منهم من يرد في حق نفسه ومنهم من يرد الى الخلق بلسان الارشاد والهداية وهو العالم الوارث اعلم ان النبوة والولاية في ثلثة اشياء الواحد في العلم من غير كسبي والثاني في الفعل بالهمة فاجرت العادة ان لا يفعل الا بالجسم او لا القدرة للجسم عليه والثالث في رؤية عالم الخيال في الحس ويفترقان بتجرد الخطاب فان مخاطبة الولي غير مخاطبة النبي ولا تتوهم ان معارج الاولياء على معارج الانبياء ليس الامر كذلك فان معارج الانبياء بالنور الاصلي ومعارج الاولياء بما يفيض من النور الاصلي واعلم ان كل ولي لله تعالى فانه يأخذ ما يأخذ بواسطة نبيه الذي هو على شريعته وهنا اسرار لطيفة تضيق هذه الاوراق عنها عن ان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه وسلم الجامع مقامات الانبياء عليهم الصلوة والسلام قد ورث الواحد منهم موسى ولكن من نور محمد صلى الله عليه وسلم لا من نور موسى فيكون حاله من محمد عليه الصلوة والسلام حال موسى منه وربما يظهر من نبي عند موته ملاحظة موسى او عيسى فيتخيل العامي انه تهود او تنصر لكونه يذكر من حال هؤلاء الانبياء عند موته وانما ذلك من قوة المعرفة فان القطب على قلب محمد عليه الصلوة والسلام ولقد لقينا رجالا على قلب عيسى وهو اول شيخ لقيته ورجلا على قلب موسى واخرين على قلب ابراهيم ولا يعرف ما نذكره الا اصحابنا واعلم ان محمدا صلى الله عليه وسلم اعطي جميع الانبياء والرسل مقاماتهم في عالم الارواح حتى بعث بجسمه وابتعناه والحق به من الانبياء

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
تأسیس ۱۳۰۲ هجری شمسی

فی الحکم من شاهده او نزل بعده فاولیاء الانبیاء الذین سلفونا یاخذون عن
انبیائهم وانبیائهم یاخذون من محمد ص فشارکت الولایة المحمدیة الانبیاء فی الاخذ
عنه ولهذا ورد فی الخبر علماء هذه الامة کانبیاء بنی اسرائیل وقال الله تعالی
فینا لتکونوا شهداء علی الناس وقال فی حق الرسل ویوم نبعث من کل امة شهیدا
علیهم من انفسهم فنحن والانبیاء شهداء علی اتباعهم فلتبصر الحلوة فی الهمة فی الحلوة
للکلمة المحمدیة ولا یزال یقول فی کل نفس رب زدنی علما ما دام الملک بنفسه ولیجهد
ان یکون وقته ونفسه لمثل هذا فلیعمل العاملون وفی مثل فلیتنافس
المتنافسون وصنعنا هذه الرسالة بقریة من بلاد
یونان لبعض اخواننا سنة اثنین وستمائة

تمت الرسالة فی شهر صفر
المظفر سنة ۱۳۰۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حق حمده والصلوة على محمد وآله وصحبه اجمعين فان اصدقائي
سالوني ان املي لهم حدود اشياء طالبوني بتحديدها فاستعفيت من ذلك
علما بانه كالامر المتعذر على البشر سواء كان تحديدا او ترسيما وان المقدم على هذه
الجرأة وسعه يحقق ان يكون الا من جهة الجهل بالمواضع التي منها يعتاص
الرسوم والحدود فلم يمنعهم ذلك بل الحوا على مساعدتي اياهم وزادوا على
اقتراحا آخر وهو ان ادلهم على مواضع الزلل التي في الحدود وانا الآن مساعدهم
على ملتمسهم ومعترف بقصوري عن بلوغ الحق فيما يلتمسون مني وخصوصا على الارتجال
والبديهة الا انني استعين بالله واهب العقل فاصنع ما يحضرني على سبيل
التذكير حتى اذا اتفق لبعض المشاركين صواب واصلاح الحق به ونبدئ
قبل ذلك بالدلالة على صعوبة هذه الصناعة وبالله التوفيق فنقول
اما الصعوبة بحسب الحد الحقيقي فهي امر لسنا ادنيا منه اشفاقا على انفسنا
من الزلة انما هو فقط   الصعوبة لحال ان يوضع موضع ما يكون هو
العاشق المتوقي عن عدم مثل ان يكون واحد من الضعفاء والسقاط الذين
يكفيهم في كفهم عن مخالطة المحافل ادنى حشمة من الناس فيدعي انه انما يقبض
عن المحافل والمعاشرات حذرا ان يستخدمه الملك بل نحن انما نعترف بالعجز
والقصور ونستعفي عما سالوه لقصورنا عن اتيان الرسوم حقوقها والحدود
الغير الحقيقية حقها والامن من الخطاء فيها فاما الحدود الحقيقية فالواجب
فيها بحسب ما عرفناه من صناعة المنطق ان تكون دالة على ماهية الشيء

وهو

وهو كمال وجوده الذاتي حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء الا وهو متضمن
فيه اما بالفعل واما بالقوة والذي بالقوة ان يكون كل واحد من الالفاظ
المفردة التي فيه اذا حصلت وحللت الى اجزاء حده وكذلك فعل في اجزاء حده
انتهى الامر الى اجزاء ليس غيرها ذاتي فان الحد اذا كان كذلك كان
مساويا للمحدود في حقيقته اذا كان مساويا له في المعنى كما هو مساو له
في العموم كالحساس اذ الحساس منهما مساو للآخر في العموم وليس مساويا   والحيوان م
في المعنى لان المراد بلفظ الحساس شيء ذو حس فقط وبالحيوان اشياء اخر
مع هذا الشيء مثلا جسم ذو نفس له بعد ونمو وهو حساس ومتحرك بالارادة
فالحيوان اكثر من الحساس في المعنى وان كان مساويا له في العموم والحكماء
ما يقصدون من التحديد التمييز الذاتي فانه ربما حصل من جنس عال
ومن فصل سافل كقولنا الانسان جوهر ناطق مائت بل انما يريدون في
التحديد ان يرسم في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة
هي ما هي بكال اوصافها الذاتية فلذلك الحد انما يكون حد الشيء اذا ضمن
جميع الاوصاف الذاتية بالقوة او بالفعل فاذا طلبوا هذا تبعه التمييز
وطالب التحديد للتمييز كطالب معرفة شيء لاجل شيء آخر فلهذا اشترط في
التحديد وضع الجنس الاقرب ليتضمن جميع الذاتيات المشتركة فيها ثم اتم
باتباع جميع الفصول وان كان بواحد منها كفاية في التمييز حتى قيل لا يقتصر
في التحديد على الفصل الصوري دون الهيولاني ولا الهيولاني دون الصوري
وان كفى احدهما في التمييز فانظر من اين للبشر ان في التحديد انما ان لا يأخذ
لازما ما لا يفارق ولا يجوز رفعه في التوهم مكان الذاتي ومن اين له
ان يأخذ الجنس القريب في كل موضع ولا يغفل فيأخذ الابعد على انه الاقرب

فان التركيب لا يدل عليه والقسمة التي لا طفرة فيها اصعب شيء واصطيادهذا
بالبرهان عسير جدا ثم يمنع انه قد حصل جميع ما حصل ذاتيا ليس فيه
من اللوازم الغير الذاتية شيء واخذ الجنس الاقرب فمن اين للبشر ان يحصل
جميع الفصول المقومة للمحدود حتى كانت مساوية وان لا يغفل حصول التمييز
في بعضها عن طلب الباقي وكيف يجد في كل واحد وجه الطلب وكذلك
في الاقسام التي يقع وفصول متداخلة التركيب يحفظ ذلك اذا كانت في
الاجناس التي هي فوق الجنس ضربين من القسم المتداخلة وكيف يمكن ان يحفظ
في كل موضع فيطلب الجنس الاقرب من الاولى القسمين ومع ذلك لا يضع
الفصل الذي للقسمة الاخرى ان كان ذاتيا وان كان على ما يقوله بعض
الناس ان الفصول الذاتية لا يكون متداخلة وانما يداخل الذاتي غير
الذاتي فكيف يمكن للانسان ان يحترز في كل موضع فياخذ ما يوجبه
القسمة الذاتية دون غير الذاتية فهذه الاسباب وما يجري مجراها
مما لا نطول كلامنا ههنا توسينا عن ان يكون معتمدين على توفية الحدود
الحقيقية حقها الا في النادر من الامر واما في الحدود الناقصة وفي الرسوم
فاسباب عجزنا وتقصيرنا فيها كثيرة ذكرت في مواضعها وان لم يذكر هذا
الوجه والرسم ان الحد الناقص هو من الذاتيات اعني من اجناس وفصول
يلزم بهما مساواة الشيء في العموم ولم يبلغ بها مساواته في المعنى فمن ذلك ما يقع
من التقصير في الجنس ومنه ما يقع في الفصل ومنه ما هو مشترك وهذا
المشترك هو ايضا مشترك للحد الناقص والرسم فمن الخطاء في الجنس ان يوضع
الفصل مكانه كقول القائل ان العشق هو افراط المحبة وانما هو المحبة المفرطة
ومن ذلك ان يوضع المادة مكان الجنس كقولهم ان الكرسي خشب

يجلس

يجلس عليه وان السيف حديد يقطع به فان في هذا من اخذ المادة مكان
الجنس ومن ذلك ان يوخذ الهيولى مكان الجنس كقولهم للرماد انه خشب
محترق ومن ذلك اخذهم الجزء مكان الكل كقولهم العشرة خمسة وخمسة
واورد الحكيم لهذا مثالا اخر وهو قولهم ان الحيوان جسم ذو نفس وغيره سر
ومن ذلك ان يوضع الملكة مكان القوة والقوة مكان الملكة في الاجناس
كقولهم ان العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية
اذ الفاجر يقوى عليه ايضا ولا يفعل فقد وضع اذن القوة مكان الملكة
لاشتباه الملكة بالقوة لان الملكة قوة ثابتة وكقولهم ان القادر على الظلم
من شانه وطباعه النزوع الى انتزاع ما ليس له من يد غيره فقد وضع الملكة
مكان القوة لان القادر على الظلم قد يكون عادلا ولا يظلم ولا يكون طباعه
هكذا ومن ذلك ان يوخذ اسما مستعارا ومشبها كقول القائل ان الفهم
موافقة وان النفس عدد ومن ذلك ان يضع شيئا من اللوازم مكان
الاجناس كالواحد للموجود ومن ذلك ان يضع النوع مكان الجنس كقولهم
ان الشر هو من يظلم الناس والظلم نوع من الشر واما من جهة الفصل
فان ياخذ اللوازم مكان الذاتيات وان ياخذ الجنس مكان الفصل
وان يحسب الانفعالات فصولا والانفعالات اذا اشتدت بطل الشيء
والفصول اذا اشتدت ثبت الشيء وقوي وان ياخذ الاعراض فصولا
للجواهر وان ياخذ فصول الكيف عن كيف وفصول المضاف عن غير المضاف الا ما لم
الاضافة واما القوانين المشتركة فمثل ان يعرف الشيء بما هو اخفى منه لكن
حد النار بانها جسم شبيه بالنفس فان النفس اخفى من النار وحد الشيء
بما هو مساوله في المعرفة مثال المساوي له في المعرفة قولهم العدد كثيرة

وركبة من الآحاد والعدد والكثرة شئ واحد فهذا قد اخذ نفس الشئ في حدّه
ومن هذا الباب ان يأخذ الضد في حدّ الضد كقولهم الزوج هو عدد يزيد
على الفرد بواحد ثمّ يقولون الفرد ينقص عن الزوج بواحد وكذلك اذا اخذ
المضاف في حدّ المضاف اليه كما في قول فودبوس ذهب انه يجوز ان يؤخذ
الجنس في حدّ النوع والنوع في حدّ الجنس وفيه ستر واما المتقابلات بحسب
السلب والعدم فلا بدّ ان يؤخذ الموجب والملكة في حدّيهما من غير عكس
واما الذي يأخذ المتأخر في حدّ الشئ كقولهم الشمس كوكب يطلع نهارا ثم
النهار لا يمكن الا ان يحدّ بالشمس لانه زمان طلوع الشمس فكذلك التحديد
المشهور للكمية فانها قابلة للمشابهة وغير المشابهة فهذا وما اشبهه من
المعلق الصارفة عن الاصابة في الحدود   الحدّ ما ذكره الحكيم في كتاب
طوبيقا انه القول الدال على ماهية الشئ اي على كمال وجوده الذاتي وهو
ما يتحصّل له من جنسه القريب وفصله   الرسم التام قول مؤلف من جنس
الشئ واعراضه اللازمة حتى يساويه والرسم مطلقا هو قول يعرف الشئ
تعريفا غير ذاتي ولكنه خاص او قول مميز للشئ عما سواه لا بالذات
الباري عزّ وجلّ لا حدّ له ولا رسم لانه لا جنس له ولا فصل ولا تركيب فيه
ولا عوارض تلحقه ولكن له قول يشرح اسمه وهو الموجود والواجب الوجود الذي
لا يمكن ان يكون وجوده من غيره ولا يكون وجود ما سواه الا فائضا عن وجوده
فهذا شرح اسمه ويتبع هذا الشرح انه الموجود الذي لا يتكثر لا بالعدد
ولا بالمقدار ولا باجزاء القوام ولا باجزاء الحدّ ولا باجزاء الاضافة ولا متغير
لا في الذات ولا في لواحق الذات غير متضادّة   العقل العقل اسم مشترك
لمعان عديدة فيقال العقل لصحة الفطرة الأولى في الناس فيكون حدّه انه

قوة بها يجود التمييز بين الامور القبيحة والحسنة ويقال عقل لما يكتسبه الانسان
بالتجارب من الاحكام الكلية فيكون حدّه انه معان مجتمعة في الذهن يكون مقدمات
يستنبط بها المصالح والاغراض ويقال عقل بمعنى آخر وحده انه هيئة محمودة
للانسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره فهذه المعاني الثلثة هي التي
يطلق عليها الجمهور اسم العقل واما الذي يدل عليه العقل عند الحكماء فهي ثمانية
معان احدها العقل الذي ذكره الفيلسوف في كتاب البرهان وفرق بينه وبين
العلم فقال اما معناه هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس
بالفطرة والعلم ما حصل بالاكتساب ومنها المعقول المذكور في كتاب النفس من
ذلك العقل النظري والعقل العملي فالعقل النظري قوة للنفس يقبل ماهيات
الامور الكلية من جهة ما هي كلية والعقل العملي قوة للنفس هي مبدء تحريك
القوة الشوقية الى ما يختار من الجزئيات من اجل غاية مظنونة ثم يقال القوى
كثيرة من العقل النظري عقلا فمن ذلك العقل الهيولاني وهو قوة للنفس المستعد
لقبول ماهيات الاشياء مجردة عن المواد ومن ذلك العقل بالملكة وهو استكمال
هذه القوة حتى يصير قوة قريبة من الفعل بحصول الذي سماه في كتاب البرهان
عقلا ومن ذلك العقل بالفعل وهو استكمال النفس بصورة ما او صورة معقولة
حتى متى شاء عقلها واحضرها بالفعل ومن ذلك العقل المستفاد وهو ماهية
مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج ومن ذلك
القوى الفعالة وهي كل ماهية مجردة عن المادة اصلا فحدّ العقل الفعال
اما من جهة ما هو عقل فهو انه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد
غيرها عن المادة وعن علائق المادة هي ماهية كل موجود واما من جهة ما هو
عقل فعال فهو انه جوهر بالصفة المذكورة من شانه ان يخرج العقل الهيولاني

من القوة الى الفعل باشراقه عليه   النفس اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات وعلى معنى يشترك فيه الانسان والملائكة السماوية فحد المعنى الاول انه كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالفعل او بالقوة فالذي بالفعل هو حد الانسان والحيوان والذي بالقوة هو حد النبات وحد النفس بالمعنى الآخر انه جوهر غير جسم هو كمال الجسم محرك له بالاختيار عن مبدء نطقي اي عقلي بالفعل او بالقوة فالذي بالقوة هو فصل النفس الانسانية والذي بالفعل هو فصل او خاصة للنفس الملكية ويقال العقل الكلي وعقل الكل والنفس الكلي ونفس الكل فالعقل الكلي هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لاشخاص الناس ولا وجود له في القوام بل في التصور واما عقل الكل فيقال بمعنيين احدهما بجملة العالم والثاني للجرم الاقصى الذي يقال له جرم الفلك ولحركته حركة الكل لان الكل تحت حركته بعقل اما الكل فيه فباعتبار المعنى الاول نشرح اسمه انه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك بالذات ولا بالعرض ولا تحرك الا بالشوق واخر عدة هذه الجملة هو العقل الفعال في الانفس الانسانية وهذه الجملة هي مبادي الكل بعد المبدء والمبدء الاول هو مبدع الكل واما الكل منه باعتبار المعنى الثاني فهو العقل الذي هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات وهو المحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه وجوده اول وجود مستفاد عن الموجود الاول اما النفس الكلي ونفس الكل فالنفس الكلي هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين في جواب ما هو التي كل واحد منها نفس خاصة بشخص ونفس الكل على قياس عقل الكل جملة الجواهر الجسمانية التي هي كمالات مدبرة للاجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار

العقل

العقلي او الجواهر الغير الجسماني الذي هو كمال الجرم الاقصى محرك بحركة الكل على سبيل الاختيار العقلي ونسبة نفس الكل الى عقل الكل كنسبة انفسنا الى العقل الفعال ونفس الكل هو مبدء قريب لوجود الاجسام الطبيعية ومرتبته في نيل الوجود بعد مرتبة الكل ووجوده فائض عن وجوده

الصورة اسم مشترك يقال على معان على النوع وعلى كل ماهية لشيء كيف كان وعلى الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالاته الثواني وعلى الحقيقة التي يقوم المحل الذي لها وعلى الحقيقة التي بها يقوم النوع فحد الصورة بالمعنى الاول وهو النوع انه المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو ويقال عليه اخر في جواب ما هو بالشركة له مع غيره وحدها بالمعنى الثاني كل موجود في شيء لا بجزء منه ولا يصح قوامه دونه كيف كان وحد الصورة بالمعنى الثالث انه الموجود في الشيء لا بجزء منه ولا يصح قوامه دونه ولاجله وحد الشيء مثل العلوم والفضائل للانسان وحد الصورة بالمعنى الرابع انه الموجود في شيء اخر لا بجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود ما هو بالفعل حاصل له خاص مثل صورة النار فان هيولى النار انما يقوم بالفعل بصورة النار او بصورة اخرى حكمها حكم صورة النار وحد الصورة بالمعنى الخامس انه الموجود في شيء لا بجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا له ويصح قوام ما فيه دونه الا بالنوع الطبيعي يقال طبيعة للعنصر والصورة الذاتية والحركة التي عن الطبيعة تشابه الاسم والاطباء يستعملون لفظ الطبيعة على المزاج على الحرارة الغريزية وعلى هيآت الاعضاء وعلى الحركات وعلى النفس النباتية وسيتحد كل واحد من هذه   الطبع هو كل هيئة يستكمل بها نوع من الانواع كانت فعلية او انفعالية وكانها اعم من الطبيعة وقد يكون الشيء عن الطبيعة وليس

عن الطبع كالاصبع الزائدة وشبهه ان يكون الطبع بحسب الطبيعة الكلية
الجسم اسم مشترك يقال على معان فيقال جسم لكم متصل محدود ممسوح
في ابعاد ثلثة بالقوة ويقال جسم لصورة يمكن ان يفرض فيها ابعاد كيف شئت طولا
وعرضا وعمقا ذات حدود متعددة ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة
بهذه الصفة والفرق بين الكم وهذه الصورة ان قطعة من الماء او الشمع كلما
بدل شكله تبدلت فيه الابعاد المحدودة الممسوحة ولم يبق واحد واحد منها
بعينه فيه بالعدد وبقيت الصورة القابلة لهذه الاحوال وهي حقيقة واحدة
بالعدد من غير تبدل لا تغير واذا تكاثفت وتخلخلت لم يستحل صورة الجسمية
واستحال ابعاده فاذن فرق بين الصورة الجسمية التي هي من باب الكم وبين
الصورة التي هي من باب الجوهر   الجوهر هو اسم مشترك يقال
جوهر لذات كل شيء كان كالانسان او كالبياض ويقال جوهر لكل موجود ذاته
لا يحتاج في الوجود الى ذات اخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل وهذا معنى قولهم
الجوهر قائم بذاته ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شانه ان يقبل
الاضداد بتعاقبهما عليه ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه
اصطلاح الفلاسفة القدماء منذ عهد ارسطوطاليس في استعمالهم لفظ
الجوهر وقد فرقنا بين الموضوع والمحل قبل هذا فيكون معنى قولهم الموضوع
لا في موضوع الموجود غير مقارن الوجود لمحل قائم بنفسه بالفعل مقوم له ولا
بان يكون في محل لا يقوم المحل دونه بالفعل فانه وان كان في محل لا يقوم
فليس في موضوع فكل موجود وان كان كالبياض والحرارة والحركة وهو جوهر
في المعنى الاول والمبدء الاول جوهر بالوجه الثاني والرابع والخامس وليس
جوهرا بالمعنى الثاني والثالث والرابع ولا مناقضة في الاسماء   العرض

هو

هو اسم مشترك فيقال عرض لكل موجود في محل ويقال عرض لكل موجود في موضوع
ويقال عرض للمعنى المفرد الكلي والمحمول على كثيرين حملا غير مقوم وهو العرضي
ويقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء لاجل وجوده في آخر يقارنه ويقال عرض
لكل معنى موجود في اول الاول لا يكون فالصورة عرض بالمعنى الاول فقط
اي الشيء دون البياض الذي يحمل على قفنس والثلج هو عرض بالوجه الاول والثاني
وهو عرض بالوجه الثالث وذلك لان هذا الابيض الذي هو محمول غير مقوم
هو جوهر ليس في موضوع ولا في محل بل البياض هو كذلك ثم البياض لا يحمل
على قفنس والثلج الا بالاشتقاق ولا يحمل كما هو وحركة الارض الى اسفل عرض
بالوجه الاول والثاني والثالث وليس عرضا بالوجه الرابع والخامس والسادس
بل حركته الى فوق هو عرض بجميع هذه الوجوه وحركة القاعد في السفينة
عرض بالوجه السادس والرابع   الملك جوهر بسيط ذو حيوة ونطق
عقلي غير مائت وهو واسطة بين الباري عز وجل والاجسام الارضية
فمنه عقلي ومنه نفسي ومنه جسماني   الفلك هو جرم بسيط
كري غير قابل للكون والفساد متحرك على الوسط مشتمل عليه   بالطبع
الكوكب جسم بسيط كري مكانه الطبيعي نفس الفلك من شانه ان ينير غير
قابل للكون والفساد متحرك على الوسط مشتمل عليه   الشمس
هو كوكب اعظم الكواكب كلها جرما واشدها ضوءا ومكانها الطبيعي في
الكرة الرابعة   القمر هو كوكب مكانها الطبيعي في الفلك الاسفل
من شانه ان يقبل النور من الشمس على اشكال مختلفة ولونه الذاتي له
السواد   الجن هو حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شانه
ان يتشكل باشكال مختلفة وليس هذا رسمه بل معنى اسمه

النار هو جرم بسيط طباعه ان يكون حارا يابسا متحركا بالطبع عن
الوسط يستقر تحت كرة القمر   الهواء جرم بسيط طباعه ان يكون حارا
رطبا مستقرا طبعا متحركا الى المكان الذى تحت كرة النار فوق كرة الماء
الارض هو جرم بسيط طباعه ان يكون باردا يابسا متحركا الى الوسط نازلا
فيه   العالم هو مجموع الطبيعة البسيطة كلها ويقال عالم الكل جملة
موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل
الحركة هو كمال اول لما بالقوة وان شئت قلت هو خروج من القوة الى الفعل
لا فى آن واحد واما حركة الكل فهى حركة الجرم الاقصى على الوسط مشتملة
على جميع الحركات التى على الوسط واسرع منها   الدهر وهو المعنى المعقول
من اضافة الثبات الى النفس فى الزمان كله   الزمان ايضا هى المصنوع
وهو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتاخر   الآن هو ظرف موهوم
يشترك فيه الماضى والمستقبل وقد يقال آن لزمان صغير المقدار عند
الوهم متصل للآن الحقيقى من جنبيه   النهاية هى ما به يصير الشى
ذو الكمية الى حيث لا يوجد وراء شى منه   ما لا نهاية له هو كم اى اجزاء
اخذت وجدت منه شى خارج عنه غير مكرر   النقطة ذات غير
منقسمة لها وضع وهى نهاية الخط   الخط هو مقدار لا يقبل الانقسام
الا من جهة واحدة وايضا الخط هو مقدار لا ينقسم فى جهة عرض امتداده
بوجه وهو نهاية السطح   السطح هو مقدار يمكن ان يحدث فيه
قسمان متقاطعان على قوائم وهو نهاية الجسم   البعد هو كلما
يكون بين نهايتين غير متلاقيتين واشارة المشير فى جهة من شانه ان يتوهم
فيه ايضا نهايات من بلوغ تلك النهايتين والفرق بين البعد وبين المقدار

الثلثة

الثلثة انه قد يكون بعد خطى من غير خط وبعد سطحى من غير سطح مثاله انه
اذا فرض فى جسم لا انفصال فى داخله بالفعل نقطتان كان بينهما بعد ولم يكن
بينهما خط وكذلك اذا توهم فيه خطان متقابلان كان بينهما بعد ولم يكن
بينهما سطح لا انه انما يكون فى ذاتها سطح اذا انفصل بالفعل باحد وجوه الانفصال
وانما يكون فيهما خطا اذا كان فيها سطح ففرق اذا بين الطول والخط والعرض
والسطح لان البعد الذى بين النقطتين المذكورتين هو عرض وليس بسطح
وان كان كل خط ذا طول وكل سطح ذا عرض   المكان هو السطح
الباطن من الجرم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجرم المحوى ويقال
مكان للسطح الاسفل الذى يستقر عليه جسم ثقيل ويقال مكان بمعنى
ثالث الا انه غير موجود وهو ابعاد مساوية لابعاد المتمكن يدخل ابعاد المتمكن
فان كان يجوز ان يبقى بغير متمكن كانت نفسها هى الخلاء وان كان لا يجوز
الا ان يشغلها كانت هى ابعادا غير ابعاد الخلاء الا ان هذا المعنى من لفظ
المكان غير موجود   الخلاء هو بعد يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة
قائم لا فى مادة من شانه ان يملاه جسم وان يخلو عنه   الملاء هو جسم
من جهة ما يمنع ابعاده دخول اخر فيه   العدم الذى هو احد المبادى
هو ان لا يكون فى شى ذات شى من شانه ان يقبله ويكون فيه السكون
هو عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك بان يكون فى حال واحدة من الكم
والكيف والاين والوضع زمانا فيوجد له عليه اثنين   السرعة كون
الحركة قاطعة لمسافة طويلة فى زمان قصير   البطوء كون الحركة قاطعة
لمسافة قصيرة فى زمان طويل   الاعتماد والميل هو كيفية يكون بها
الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما   الخفة هى قوة طبيعية

يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع   الثقل قوة طبيعية يتحرك بها
الجسم الى الوسط   الحرارة هي كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق
لاحداثها الخفة فيعرض يجمع المجانسات وتفريق المختلفات ويحدث تخلخلا
من باب الكيف في الكيف وتكاثفا من باب الوضع فيه احلالا له وتصعيده
اللطيف   البرودة كيفية فعلية يفعل جمعا بين المجانسات وغير
المجانسات بحصر الاجسام بكثفها وعقدها اللذين من باب الكيف
اقول يجب ان يسقط من الحد ما اورد ليفهم اللفظ المشترك يستعمل الباقي
الرطوبة كيفية انفعالية تقبل الحصر والشكل الغريب بسهولة
ولا تحفظ ذلك بل يرجع الى شكل بعينه ووضع اللذين بحسب حركة
جوهره بالطبع   اليبوسة كيفية انفعالية عسرة القبول للحصر
والشكل الغريب عسيرة الترك له والعود الى شكله الطبيعي   الخشن
هو جرم سطحه ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع   الاملس هو جرم
سطحه ينقسم الى اجزاء متساوية الوضع   الصلب هو الجرم الذي
لا يقبل دفع سطحه الى باطنه الا بعسر   اللين هو الجرم الذي يقبل
ذلك بسهولة   الرخو هو جرم لين سريع الانفصال
المشف هو جرم ليس في ذاته لون ومن شانه ان يرى بتوسطه لون
ما وراءه   التخلخل هو اسم مشترك فيقال تخلخل لحركة الجرم
من مقدار الى مقدار اكبر يلزمه ان يصير قوامه ارق مع وجود اتصاله
فيقال تخلخل لكيفية هذا القوام ويقال تخلخل لحركة اجزاء الجسم عن تقاربها
فيها الى تباعد فيتخلل اليها جرم ارق منها وهذه حركة في الوضع والاول في
الكيف ويقال تخلخل لهيئة وضع اجزاء على هذه الصفة ويفهم حد

التكاثف

التكاثف من حد التخلخل ويعلم انه اسم مشترك يقع على اربعة معان مقابلة
لتلك المعاني واحد منها حركة في الكم والاخر كيفية والثالث حركة في الوضع والرابع
وضع   الاجتماع وجود اشياء كثيرة يعمها معنى واحد والافتراق مقابله
المتماسين هما اللذان نهايتاهما يتماسان معا في الوضع وليس يجوز
ان يكون يقع شيء ووضع   المتداخل هو الذي يلاقي الاخر بكليته حتى
يكفيهما مكان واحد   المتصل هو اسم مشترك يقال لثلثة معان
احدها هو الذي يقال له متصل في نفسه الذي هو فصل من فصول الكم
وحده انه ما من شانه ان يوجد بين اجزائه حد مشترك ورسمه انه القابل
للانقسام بغير نهاية والثاني والثالث بمعنى المتصل فقط لهما من عوارض الكم
المتصل بالمعنى الاول من جهة ما هو كم متصل وهو ان المتصلين هما اللذان
نهايتاهما واحدة والثالث حركة في الوضع ولكن مع وضع وكل ما نهايته ونهاية
شيء اخر واحدة بالفعل يقال انه متصل مثل خطي زاوية والمعنى الثالث هو من عوارض
الكم المتصل من جهة ما هو في مادة وهو ان المتصلين بهذا المعنى هما اللذان
نهاية كل واحد منهما ملازم لنهاية الاخر في الحركة وان كان غيره بالفعل مثل اتصال
الاعضاء بعضها ببعض واتصال الرباطات بالعظام واتصال المركبات بالغراء
وبالجملة كلما تماس يلازم عسر القبول المقابل المماسة   الاتحاد هو اسم
مشترك فيقال اتحاد لاشياء في محمول ذاتي او عرضي مثل اتحاد الفقنس والقلح
في البياض والثور والانسان في الحيوان ويقال اتحاد لاشتراك محمولات في موضع
واحد مثل اتحاد الطعم والرائحة في التفاحة ويقال لاجتماع الموضوع والمحمول   اتحادم
في ذات واحدة كحصول الانسان من البدن والنفس ويقال اتحاد لاجسام
كثيرة لا يتناول كالمدينة واما بالتماس كالكرسي والسرير واما الاتصال

كاعضاء الحيوان واحق ما في هذا الباب باسم الاتحاد هو حصول جسم واحد بالعدد
من اجتماع اجسام كثيرة لبطلان خاصيتها لاجل ارتفاع حدودها المشتركة
وبطلان نهاياتها بالاتصال التتالي كون الاشياء التي لها وضع ليس
منها موشئ اخر من جنسها التوالي هو كون شئ بالقياس الى مبدء محدود
وليس بينهما شئ من بابها العلة كل ذات وجود ذات اخر انما هو
بالفعل من وجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل
المعلول كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ووجود ذلك الغير
ليس من وجوده ومعنى قولنا ليس من وجوده هو ان يكون الذات
باعتبار نفسها ممكنة الوجود وانما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها
بل لان ذاتا اخرى موجودة بالفعل يلزم عنها وجود هذه الذات ويكون
لها في نفسها بلا شرط الامكان ولها في نفسها بشرط العلة لا علة الا امتناع
والفرق بين قولنا لا عود ابيض وبين قولنا عود لا ابيض واما معنى قولنا
مع وجوده فهو ان يكون اي واحد من الاثنين فرض موجودا لزم ان يعلم
ان الاخر موجود واذا فرض مرفوعا فرض ان الاخر مرفوع العلة والمعلول
معا بمعنى هذين الامرين وان كان وجها اللزوم مختلفين لان احدهما
وهو المعلول اذا فرض موجودا لزمان يكون الاخر قد كان بذاته موجودا
حتى وجد هذا والامر الاخر وهو العلة فلما فرضت موجودة لزم ان يتبع
وجوده وجود المعلول واذا كان المعلول مرفوعا لزم ان يحكم ان العلة
مرفوعة حتى صح رفع هذا لان رفع المعلول اوجب رفع العلة واما العلة
فاذا رفعناها وجب رفع المعلول بايجاب رفع العلة التي رفعها
الابداع اسم مشترك لمفهومين احدهما تاييس الشئ لا عن الشئ ولا بواسطة

الشئ

الشئ والمفهوم الثاني ان يكون للشئ وجود مطلق عن سبب بلا متوسط
وله في ذاته ان لا يكون موجودا وقد افقد الذي له في ذاته افقادا تاما
الخلق هو اسم مشترك فيقال لافادة وجود كيف كان ويقال خلق لافادة وجود
حاصل عن مادة وصورة ويقال خلق لهذا المعنى الثاني بعد ان يكون له سبق
وجود بالقوة لتلازم المادة والصورة في الوجود الاحداث هو يقال
على وجهين احدهما زماني والاخر غير زماني والاحداث الزماني ايجاد شئ معنى م
بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق ومعنى الاحداث الغير الزماني هو
افادة شئ وجودا وليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان دون زمان
القديم هو على وجوه قديم بالقياس وقديم مطلق والقديم
بالقياس هو شئ زمانه في الماضي اكثر من زمان شئ اخر فهو قديم بالقياس
اليه واما القديم المطلق فهو ايضا يقال بحسب الزمان فهو الشئ الذي وجد
في زمان ماض غير متناه واما القديم بحسب الذات فهو الشئ الذي
ليس لوجود ذاته مبدأ واجب فالقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له
مبدء زماني والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ
على يتعلق به تمت الرسالة في سنة ١٣٠٨

م م

كتب الشيخ الكامل والعارف الواصل الشيخ ابو سعيد ابن ابى الخير قدس
سره الى شيخ الحكماء ورئيسهم الشيخ ابى على ابن السينا رفع مقامه الى الغاية القصوى

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام الله عليك وبركاته يا افضل المتأخرين مد الله عمرك وزاد فى الخيرات
لديك وافاض من حكمه عليك ورزقنا مجاورتك وعصمنا واياك من الخلل
والخطاء والزلل انه واهب العقل ومفيض العدل وله الحمد والصلوة
والسلام على رسوله المصطفى وآله الاتقياء اما بعد فاسئل مولاى
ورئيسى جدد الله له انواع السعادة وحقق له نهاية المنى والارادة عن سبب
اجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتاثيرها فى النفوس والابدان
ليكون تذكرة ورأى الشيخ اعلى واصوب

كتب الشيخ فى الجواب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدا يباهى بحمد الحامدين وافضل التحيات منه على اكمل البرية
سيد المرسلين وعترته الغر المنتجبين سئلت بلغك الله الى السعادة
القصوى ورشحك للعروج الى الذروة العليا ان اوضح لك عن كيفية الزيارة
وحقيقة الدعاء وتاثيرها فى النفوس والابدان فاوضحتها بقدر الطاقة
والخوض فى العلوم ليكشف لك هذا السر متحريا فيه الايجاز والتخفيف
مستعينا فيه بالله عز وجل اعلم ان لهذه المسئلة مقدمات
ينبغى لك ان تعرفها اولا حتى تستفتح بها هذه المطالب وهى معرفة
للموجودات الآخذة من المبدء الاول وهو العلة المسماة عند الحكماء

بوجب

بواجب الوجود واعنى بواجب الوجود ان يكون وجوده من ذاته لا من غيره
ووجود غيره منه فيكون كل ما سواه ممكن الوجود وهو الذى صدر منه
جميع الموجودات وهو المنبع لفيضان النور على ما سواه موثر فيها على حسب
ارادته ومشيته ثم معرفة الجواهر الثابتة المفارقة عن المواد وهى الملائكة
المقربون المسماة عند الحكماء بالعقول الفعالة ثم معرفة النفوس السماوية
المتصلة بالمواد ثم الاركان الاربع وامتزاجاتها وما يحدث فيها من الآثار
العلوية ثم المعادن ثم النبات ثم الحيوان ثم الانسان وهو اشرف الموجودات
فى هذا العالم بسبب حدوث النفس الناطقة فيه وربما بلغت نهايته فى الكمال
الى ان يصير مضاهيا للجواهر الثابتة وفيه كلام طويل لا يحتمل شرحه هذه
الرسالة فنعود الى الكلام الاول ونقول ان المبدء الاول موثر فى جميع
الموجودات على الاطلاق واحاطة علمها بها سبب لوجودها حتى لا يعزب عنه
مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء واما على تقسيم يتبين فى هذه المسئلة
هو ان يوثر واجب الوجود فى العقول والعقول يؤثر فى النفوس والنفوس
توثر فى الاجرام السماوية حتى يحركها دائما على الحركة الدورية الاختيارية
تشبها بتلك العقول واشتياقا اليها على سبيل العشق والاستكمال ثم
الاجرام السماوية توثر فى هذا العالم الذى تحت فلك القمر والعقل المختص
بفلك القمر يفيض النور على النفوس الانسانية ليهتدى به فى ظلمات طلب
المعقولات مثل افاضة نور الشمس على الموجودات الجسمانية ليدركها
العين ولو لم يكن التناسب الذى وجد بين النفوس السماوية والارضية
فى الجوهرية والدراكية وتماثل العالم الكبير بالعالم الصغير لما عرف
البارى عز شانه والشارع ناطق به حيث يقول من عرف نفسه فقد عرف ربه

فقد اتضح لك نظام سلسلة الموجودات الآخذة من المبدأ الاول عز وجل وتأثير
بعضها في بعض وعود الامر الى مؤثر لا يتأثر وهو الواحد الحق عز وجل **ثم اعلم**
ان النفوس البشرية يتفاوت بالشرف والعلم والكمال فانه ربما ظهرت نفس
من النفوس في هذا العالم نبوية كانت او غيرها وتبلغ في الكمال والعلم
والعمل بالفطرة او الاكتساب حتى تصير مضاهيا بالعقل الفعال وان كانت
دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية لانه علة وهي معلولة والعلة
اشرف من المعلول ثم اذا فارقت بدنها تلك في عالمها سعيدة ابد الآبدين
مع اشباهها من العقول والنفوس مؤثرة في هذا العالم تأثير العقول السماوية
ثم الغرض من الدعاء والزيارة ان النفوس الزائرة المتصلة بالبدن الغير
المفارقة عنها تستمد من تلك النفوس المزورة خيرا او سعادة او دفع شر
او اذى فتنخرط كلتاهما في سلك الاستعداد والاستمداد لذلك المطلوب
فلا بد ان النفوس المزورة لمشابهتها للعقول وتجوهرها بجواهرها يؤثر
تأثيرا عظيما وتمد مددا تاما بحسب استعداد المستمد وللاستعداد اسباب
شتى يختلف بحسب اختلاف الاحوال وهي اما جسمانية او نفسانية
اما الجسمانية فمثل مزاج البدن فانه اذا كان على حالة معتدلة في الطبيعة
والفطرة فانه يحدث منه الروح الذي هو في تجاويف الدماغ وهو آلة
للنفس الناطقة فح يكون الفكرة والاستعداد على احسن ما يمكن ان يكون
ولا سيما اذا انضاف اليه قوة النفس وشرفها وايضا مثل المواضع التي
يجتمع فيها ابدان الزوار والمزورين فانه فيها يكون الاذهان اكثر صفوا
والخواطر اشد جمعا والنفوس احسن استعدادا كزيارة بيت الله تعالى
واجتماع العقائد انه موضع الحج يزدلف به الحضرة الربوبية ويتقرب به

الى

الى الجهة المقدسة اللاهوتية وفيها حكم عجيب في خلاص النفوس من العذاب
الادنى دون العذاب الاكبر واما النفسانية فمثل الاعراض عن اتباع الدنيا
وطيباتها والاجتناب عن الشواغل والعوائق وانصراف الفكر الى قدس الجبروت
والاستدامة بشروق نور الله عز وجل في السر لانكشاف النعم المتصلة
بالنفس الناطقة هذا ما اردنا ايراده الى تخليص النفس من شوائب هذا المعوض
للرجال انه لما يريد خبير فعال قد تم بعون الله في شهر
ربيع الاول من شهور سنة ١٣٠٨

مم

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ قوله عز وجل ثم استوى الى السماء وهي دخان اشار بالدخان
الى مادة السماء فان الدخان هو جوهر ظلماني والمادة منبع الظلمة من حيث
انها منبع العدم قوله تم فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها هذا اشارة الى ما تقرر
ان مادة الفلك مخالفة بماهيتها لمادة العناصر فقبولها لصورة الفلك
يكون طوعا فان الهيولى مشتاقة الى الصورة واذا لم يكن فيها قبول لسائر الصور
بل قبولها متوجهة نحو صورة واحدة ولم يكن في تلك المادة في وقت
من الاوقات صورة اخرى فيكون الصورة السابقة عائقة عن الصورة الحاصلة
كان قبول المادة الفلكية لتلك الصورة طوعا فاما مادة العناصر فهي
مشتركة بينها وقد ثبت ان الصورة الجسمانية غير ازلية الوجود بل هي كا ئنة
فاسدة فيكون كل صورة لا بد وان يكون بعد فساد صورة اخرى سابقة
ويكون للمادة ما دامت الصورة السابقة فان صيرورتها قابلة للصورة
التي تكون بالقهر والكراهة مثلا الماء اذا سخن فتلك السخونة الحاصلة فيه
يكون على كراهية من الماء وهو الوقت الذي يصير المادة مامورة لقبول
الصورة الهوائية مثلا فيكون المادة الفلكية مامورة لقبول الصورة والمادة
مطيعة من نفسها في هذا الامر اذ ليس هناك معاوقة اصلا واما مادة العناصر
فانها متى صارت مامورة لقبول صورة اخرى فانها لا يكون مطيعة بل يكون
قبولها استعدادها لانقياد الامر الالهي على كراهية منها اي لصورة السابقة
يكون معاوقة عن حصول الصورة الكائنة ولما قدم ذكر السماء على الارض
لانه قال ثم قال لها وللارض لا جرم عقب ذلك ذكر الطوع على ذكر الكراهية
ليكون الطوع عائدا الى الفلك والكراهية الى مادة الارض قوله تعالى

اتينا

قالتا اتينا طائعين وههنا شك وهو ان يقال انتم قد اثبتم ان اتيان الارض
لا بد وان يكون بالكراهة وذلك يبطل قوله قالتا اتينا طائعين فنقول ان
مادة الارض ما دامت مشغولة بالاستعداد لقبول الامر كانت كارهة
فان الماء ما دام ماء هو يستعد لان يصير هواء بسبب سخونة قهرية تحدث فيه
فانه يكون تلك السخونة قهرية ويكون مكروهة مرغوبة عنه ثم اذا زالت
الصورة المائية وحدثت الهواء فبعد ذلك لا يكون في جوهر المادة معاوقة
عن تلك الصورة اصلا فانها خلقت في جوهرها قابلة لجميع الصور فح
يكون قبولها بعد حصولها بالطواعية لا بالكراهية فالكراهة في مادة
العناصر انما يتحقق حالة الاستعداد وهي زمان الامر فاما بعد الحصول
فانه يكون ذلك القبول قبولا بالذات والطواعية قوله تعالى فقضيهن
سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها اشارة الى الكرات
الكاملة للكواكب السبعة واليومين من اسماء المادة والصورة واوحى
في كل سماء امرها اشارة الى العقول المفارقة التي هي محركاتها على سبيل
التشويق والله اعلم بالصواب تمت بعون الله والتشوق
في سنة ١٢٠٨

بسم الله الرحمن الرحيم

قال شيخ الحكماء ورئيسهم في تفسير قوله عز وجل قل هو الله احد ان الهو المطلق هو الذي لا يكون هويته موقوفة على غيره فان كلما كان هويته مستفادة من غيره فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو وكلما كان هويته لذاته فسواء اعتبر غيره او لم يعتبر فهو هو لكن كل ممكن فوجوده من غيره وذلك هو الهوية فاذن كل ممكن فهويته من غيره فالذي يكون لذاته هو هو واجب الوجود وايضا وكل مهية مغايرة لوجوده كان وجوده من غيره فلا يكون هويته ماهيته لنفسها فلا يكون هو هو لذاته فاذن وجوده نفس ماهيته فاذن واجب الوجود هو الذي لا هو الا هو اي هو نفس ماهيته وكل ما عداه فليس هو من حيث هو هو بل هويته من غيره وواجب الوجود هو الذي لذاته هو هو بل ذاته انه هو لا غيره وتلك الهوية والخصوصية معنى عديم الاسم لا يمكن شرحه الا بلوازمه واللوازم منها اضافية ومنها سلبية واللوازم الاضافية اشد تعريفا من الامور السلبية والاكمل في التعريف هو اللازم الجامع لنوعي الاضافة والسلب وذلك هو كون تلك الهوية الهاً فان الاله هو الذي ينسب اليه غيره ولا ينسب هو الى غيره والاله المطلق هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات فانتساب غيره اضافي وكونه غير منتسب الى غيره سلب ولما كانت الهوية الالهية مما لا يمكن ان يعبر عنها لجلالتها وعظمتها الا بانه هو هو ثم شرح تلك الهوية انما يكون بلوازمها وقد بينا ان اللوازم منها سلبية ومنها اضافية وان الاكمل في التعريف والشرح لتلك الهوية ذكر الامرين وبينا ان اسم الله متناول لهما جميعا لا جرم عقب

قوله

قوله هو بذكر الله ليكون كالكاشف عما دل عليه لفظ هو وكالشرح له ولذلك فيه لطائف اخرى منها انه لما عرف تلك الهوية بلوازمها وهي الالهية اشعر ذلك بانه ليس له شيء من المقومات والا لكان العدول عنها الى اللوازم قاصرا ومنها انه لما شرح تلك الهوية بلازمها الذي هو الالهية وعقب ذلك بالاحد وهو الغاية في الوحدانية كان فيه تنبيه على انه لما كان في اقصى الغايات من الوحدانية ولم يكن له شيء من المقومات لا جرم تعذر تعريف ذلك الهو الا بذكر اللوازم ويصير تقدير الكلام الهوية التي لا شرح لها ولا يمكن في تعريفها ذكر المقومات واقتصر على ذكر اللوازم هي الالهية لغاية وحدتها وكمال بساطتها التي يتعاجز العقول عن اكتناهها والوقوف دون مبادي اشراق انوارها ومنها ان هوية المبدء الاول لها لوازم كثيرة ولكن تلك اللوازم مترتبة فان اللوازم معلولات والشيء الواحد الحق البسيط من كل وجه لا يصدر عنه اكثر من واحد الا على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا ولان اللازم القريب اشد تعريفا من اللازم البعيد فكون الانسان متعجبا اعرف من كونه ضاحكا ولهذا من اراد تعريف ماهية شيء من لوازمها فمهما كان اللازم اقرب كان التعريف اشد بل نذكر هذا الكلام من نمط احوا اشد تحقيقا وهو ان اللازم البعيد عن الشيء لا يكون معلولا للشيء حقيقة بل يكون معلولا لمعلوله والشيء الذي له سبب لا يعرف بالحقيقة الا من جهة العلم بسببه واما الذي لا سبب له فانه لا يعرف الا من جهة لوازمه فلهذا التحقيق لو ذكر في تعريف الماهية شيء من لوازمها البعيدة لم يكن ذلك التعريف تعريفا حقيقيا بل التعريف الحقيقي هو ان يذكر في التعريف اللازم القريب للشيء الذي يقتضيه الشيء لذاته لا لغيره

والمبدء الاول لا يلزمه لازم اقدم من وجوب الوجود فانه هو واجب الوجود
وبواسطة وجوب وجوده يلزمه انه مبدء الكل فاعل ما عداه ومجموع هذين
الامرين هو الالهية فلهذا لما اشار بقوله هو الى الهوية المحضة البسيطة حقا
التي لا يمكن ان يعبر عنها بشيء سوى انه هو وكان لا بد من شيء من اللوازم
عقب ذلك بذكر اقرب الاشياء لزوما له وهو الهوية الجامعة للازم السلب
والايجاب فسبحانه ما اعظم شانه وما اقهر سلطانه فهو الذي هو
منتهى الحاجات ومن عنده نيل الطلبات ولا يبلغ ادنى ما استاثر به
من الجلال والعظمة والغبطة والبهجة اقصى نعوت الناعتين واعظم
وصف الواصفين بل العقد الممكن ذكره الممتنع ازيد منه هو الذي ذكره
في كتابه العزيز واودعه في وحيه المقدس رموزه الظاهرية الجلية
الرفيعة وقد ثبت ان هويته مهيته نعم وان كانت لا يمكن لغيره معرفتها
الا بواسطة الاضافات والسلوب الا انه جل جلاله عالم بها فان هناك
العقل والعاقل والمعقول واحد فلما ذكر الهوية ذكر تلك واقتصر على ذكر
اللوازم فنقول ليس للمبدء الاول شيء من المقومات اصلا فانه وجود
مجرد بساطة محضة ولا كثرة فيه ولا اثنينية هناك اصلا فعقله لذاته
ليس لانه يعقل من ذاته مقومات بل لا يعقل من ذاته الا الهوية المحضة
الصرفة والمنزهة عن الكثرة من جميع الوجوه ولذلك الوحدة لوازم
فاذا ذكر الهوية وشرحها باللوازم القريبة فقد اشار الى وجوده المخصوص
على ما هو وجوده عليه ولهذا اصل في الحكمة وهو ان تعريف البسائط
بلوازمها القريبة في الكمال كتعريف المركبات بذكر مقوماتها فان التعريف
البالغ هو ان يحصل في النفس صورة مطابقة للمعقول فان كان مركبا

وجب

وجب ان يحصل في النفس اجزاؤه وان كان بسيطا وله لوازم فمتى حصل في العقل
كذلك كانت الصورة العقلية مطابقة ايضا فيكون التعريف باللوازم في
هذا الباب كالتعريف بالمقومات في المركبات وتمام تقرير هذا الاصل
مستقصى في المنطق من تصنيفي في كتاب الشفا قوله عز وعلى احد
مبالغة من الوحدة والمبالغة التامة من الوحدة لا تتحقق الا اذا كانت الواحدية
بحيث لا يمكن ان يكون اشد ولا اكمل منها فان الواحدة مقول على ما تحته
بالتشكيك والذي لا ينقسم بوجه اصلا اولى بالواحدية مما ينقسم من بعض
الوجوه والذي ينقسم انقساما عقليا اولى مما ينقسم بالحس والذي ينقسم
بالحس وهو بالقوة اولى من الواحد بالفعل وله وحدة جامعة وهذا اولى
بالوحدانية مما ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة بل وحدته بالنسبة الانتساب
الى مبدء كما يقال والكتاب والمبضع والدواء او صحي للغذاء والرياضة وللفصل
والثبات واذا ثبت ان الوحدة قابلة للاشد والاضعف وان الواحد مقول
على ما تحته بالتشكيك والاكمل في الوحدة هو الذي لا يمكن ان يكون شيء
احرى واولى منه في الوحدة والا لم يكن في غاية المبالغة في الوحدة فلا يكون احدا
مطلقا بل يكون احدا بالقياس الى شيء دون شيء فقوله احد دال على كونه واحدا
من جميع الوجوه وانه لا كثرة هناك اصلا لا كثرة معنوية اعني كثرة المقومات
من الاجناس والفصول او كثرة الاجزاء العقلية كالمادة والصورة في الحس
او كثرة حسية بالقوة او بالفعل كما في الجسم وذلك يتضمن البيان
لكونه منزها عن الجنس والفصل والمادة والصورة والاعراض والابعاض
والاعضاء والاشكال والالوان وسائر وجوه التثنية التي تثلم الوحدة الكاملة
والبساطة الحقة اللائقة بكرم وجهه وعز جلاله تعالى عن ذلك وان شبهه شيء

او ساواه شيء فلئن قيل هب ان دعاوى هذه المسائل صارت مندرجة تحت
هذه اللفظة فاين البرهان عليها من هذه السورة فنقول برهانه ان كلما كانت
هويته موقوفة على حصول تلك الاجزاء فلا يكون هو هو لذاته كما دل عليه قوله تع
هو الله فاذن ليس له شيء من الاجزاء هذا ما بلغ اليه فهمى من هذه الاية
والله محيط باسرار كلامه قوله الله الصمد الصمد له فى اللغة تفسيران احدهما
الذى لا جوف له والثانى السيد فعلى التفسير الاول معناه سلبى وهو الاشارة
الى نفى الماهية فان كلما له ماهية كان له جوف وباطن وهو تلك الماهية
وما لا باطن له وهو موجود فلا جهة ولا اعتبار فى ذاته الا الوجود الذى لا اعتبار
له الا الوجود فهو غير قابل للعدم فاذن الصمد الحق واجب الوجود مطلقا
من جميع الوجوه وعلى التفسير الثانى معناه اضافى وهو كونه سيد الكل
اى مبدأ للكل ويحتمل ان يكون كلاهما مرادا من الاية وكان معناه ان الاله
هو الذى يكون كذلك اى الالهية عبارة عن مجموع هذا السلب والايجاب
قوله لم يلد ولم يولد لما بين سبحانه ان الكل مستعيد اليه ومحتاج اليه
وانه هو المعطى لوجود جميع الموجودات وهو الفياض للجود على كل الهيات
بين سبحانه ان يمنع ان يتولد عنه مثله فانه مهما سبق الى الاوهام انه لما
كانت هويته تقتضى الالهية التى معناها الافاضة على الكل وايجاد الكل
فلعله يفيض عن وجوده مثله حتى يكون والداله فلا يتخصص الا بواسطة
المادة وعلائقها وكلما كان ماديا او كان له علاقة بالمادة كان متولدا
عن غيره فيصير تقدير الكلام هكذا لم يلد لانه لم يتولد فلئن قيل واى
اشارة فى هذه السورة تدل على انه تع غير متولد قيل لانه لما لم يكن له
اعتبار وماهية سوى انه هو هو الذى ابتدء فى اول السورة بذكره

فان الشيء من حيث هو موجود غير قابل للعدم

وكان

وكانت هويته لذاته وجب ان لا يكون متولدا عن غيره والا لكانت هويته
مستفادة من غيره فلا يكون هو هو لذاته وعند هذا تنبه على سر عظيم
وهو ان التهديد الوارد فى القرآن على القائلين بالولد والزوجة يعود
الى هذا السر وهو ان الولد هو ان ينفصل عن الشيء مثله فان ما لا يكون
مثلا له لا يقال له ولد والولد انما ينفصل ان لو تكثرت ماهيته النوعية
وذلك لسلب المادة كما بينا وكل ما كان ماديا لا يكون ماهيته هو هويته
لكن واجب الوجود ع ماهيته هويته فانى لا يتولد عنه غيره وهو غير متولد
عن غيره قوله ولم يكن له كفوا احد لما بين انه غير متولد عن مثله وان مثله
غير متولد عنه بين انه لا يكون له كفوا اى ليس له ما يساويه فى قوة الوجود
والمساوى فى قوة الوجود يحتمل وجهين احدهما ان يكون مساويا فى الماهية
النوعية فذلك يبطله قوله تع ولم يولد فان كل ماهية مشتركة بينه وبين
غيره كان وجوده مساويا لكان متولدا عن غيره لكنه غير متولد عن غيره
واما ان يكون مساويه فى ماهية جنسه وهو وجوب الوجود فذلك ايضا
يبطله هذه الاية لانه ح يكون له جنس وفصل ويكون وجوده متولدا
من الازدواج الحاصل من جنسه الذى يكون كالام وفصله الذى كالاب
لكنه غير متولد وايضا يبطله اول السورة فان كلما كانت ماهيته ملتئمة
من الجنس والفصل لم يكن هويته لذاته هو هو لذاته
لهذا التفسير انظر الى كمال حقائق هذه السورة اشار اولا الى الهوية المحضة
التى لا اسم لها الا انه هو ثم عقبه بذكر الالهية التى هى اقرب اللوازم لتلك
الحقيقة واشدها تعريفا كما بينا ثم عقبه بذكر الاحدية لفائدتين الاولى
لئلا يقال انه ترك التعريف الكامل بذكر المقومات وعدل الى ذكر اللوازم

ولكن يساويه فى وجوب الوجود فاما ان يكون له ما يساويه فى الماهية النوعية

الثانية ليدل على انه فرد احد من جميع الوجوه ورتب على الالهية برتب
الالهية على الاحدية فان الالهية عبارة عن استغنائه عن الكل واحتياج الكل اليه
وما كان كذلك كان واحدا مطلقا والا كان محتاجا الى اجزائه فالالهية من حيث
هي تقتضي الوحدة والوحدة لا تقتضي الالهية ثم عقب ذلك بقوله الصمد
ودل على تحقيق معنى الالهية بالصمدية التي معناها وجوب الوجود والمبدئية
لوجود كل ما عداه من الموجودات ثم عقب ذلك ببيان انه لا يتولد عنه غيره
لانه غير متولد عن غيره وبين انه وان كان الها لجميع الموجودات فياضا للوجود
عليها فلا يجوز ان يفيض على مثله كما لم يكن وجوده من فيض غيره ثم عقب
ذلك ببيان انه ليس في الوجود ما يساويه في قوة الوجود فمن اول السورة
الى اخر قوله الله الصمد في بيان ماهيته ولوازم ماهيته ووحدة حقيقته
وانه غير مركب اصلا ومن قوله لم يلد الى قوله كفوا احد في بيان انه ليس له
ما يساويه من نوعه ولا من جنسه لا ان يكون متولدا عنه ولا بان يكون هو
متولدا عنه ولا بان يكون موازنا له في الوجود بهذا المبلغ يحصل تمام معرفة
ذاته ولما كان الغرض الاقصى من طلب العلوم باسرها معرفة ذات الله
وصفاته وكيفية صدور افعاله عنه وهذه السورة دالة على سبيل التعريف
والايماء على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات الله لا جرم كانت معادلة
لثلث القران فهذا ما وقفت من اسرار هذه السورة المباركة وهو
المحيط باسرار كلامه تمت بعون الله
في شهر جمادى الاخرى من شهور
سنة ١٣٠٨

على الاثبات والثاني على النفي والمعروف من النافين برهانان اولهما وهو ما
اقاموه تارة على امتناع التشكيك في الذاتيات وتارة على كون المراتب الشديدة
والضعيفة والزائدة والناقصة مختلفة بالنوع تقريره بوجه يتوجه الى هذين المقصدين
كليهما ان نقول الاشدية والازيدية اما ان يكون مشتملا على امر هو ما به الشدة
في الشديد او ما به الزيادة في الزائد او لا يكون والثاني يلازم كون الضعيف والناقص
مساويا مع الشديد او الزائد في المرتبة كما انهما مساويان لهما في اصل الماهية فليس
امتياز الشديد عن الضعيف بالشدة والزائد عن الناقص بالزيادة وهذا خرق الفرض
والاول لا يخ اما ان يكون ما به الشدة موجودا في الضعيف ايضا او لا يكون والاول يلزم
الخلف والتقدم والثاني يتصور على وجوه اولها ان يكون ما به الشدة موجودا في مرتبة
ذات الماهية المشتركة التي فرضنا فيها الشدة فيكون من ذاتياتها ثانيها ان يكون في مرتبة
متاخرة عن مرتبة ذاتها فيكون من عرضياتها ولواحقها اللازمة ثالثها ان يكون من العوارض
الاتفاقية لها والاول وكذا الثاني خرق الفرض حيث انا فرضنا ماهية مشتركة بين الشديد
والضعيف ويلزم من هذين الوجهين عدم كون الضعيف فردا لها اذ ليس فيه ما
به الشدة الذي هو من ذاتيات الماهية المشتركة او من لوازمها والكل ينتفي بانتفاء جزء ما حد
وكذا انتفاء اللازم يلازم انتفاء الملزوم فتعين فتعين كون ما به الشدة من عرضياتها
الاتفاقية وبه ثبت المقصد لان كلا منهما فان ما به الشدة لما كان من عرضيات الماهية
المشتركة ولواحقها الاتفاقية لم يكن اختلاف فيها بل الاختلاف في امر خارج عنها و
لما كان ذاتيات الشديد بما هو شديد كان امتيازه عن الضعيف بما هو ذاتي فيكون

ممتازا عنه بالنوع ونقول بوجه اخصر من ذلك السواد الشديد يخالف الضعيف مرة وقد
يوافقه في اصل حقيقة السواد وذلك التخالف بعد هذا التوافق اما بذاتي داخل او بعرضي
خارج الثاني خرق الفرض فان المفروض ان الشدة والضعف في السواد لا في غيره فيتعين الاول
بكون مابه التفاوت من سنخ السواد ويكون الشديد نوعا مباينا للضعيف ومتفق قول بين
الاشراق بعد ما قرر البرهان في كتاب المطارحات قريبا من هذا البيان الاخصر ناقلا عن
المشائين حكم برداءته وقال في وجه الرداءة ان المميز بين السوادين اذا كان فصلا وادا شترك
الاثنان في السوادية فالفصل الذي يميز احد السوادين عن الاخر ليس بمقوم لحقيقة
السواد والا لكان متفقا في السوادين بل هو فصل مقسم للسواد ويكون السواد
بالضرورة جنسا والفصل عرضي لطبيعة الجنس وهو في مفهوميه غير مفهوم
الجنس فصار حال الفصل كحال العرضي الاخر والفصل لطبيعة الجنس ليس بمقوم
للعرضي فانه من جملة العرضيات اذ قد عرفت ان الفصل خاصة للجنس واذا
كان الفصل المقسم للسواد عرضيا للسواد ويكون الاشتداد به وغير السواد
فيكون الاشتداد في ما وراء السواد وقد فرض في السواد وهذا سؤال الفصل
في الاعيان ليس بممتاز الجوهر عن طبيعة الجنس بل هما في الاعيان شئ واحد
الجواب اذا فصلهما الذهن هل
هما واحد او اثنان وان كانا في الذهن ايضا واحدا فليس في السواد التام شئ غير
السوادية ولا في الناقص فلا فاصل بينهما وقد فرض بينهما فصل وان كانا اثنين اي
طبيعة السواد والفصل المنوع له الموجب للشدة والشدة انما هي باعتبار مفهوم

الفصل وقد كانت شدة في مفهوم السوادية فصارت في مفهوم امر وراء السوادية
فلا يكون في مفهوم السوادية وهو خ انتهى وحاصله الزام التخالف بين
قولين من المشائين فانهم قالوا في البرهان ان الشدة والضعف في السواد
لا في غيره وقالوا ايضا ان مابه التخالف فصل داخل في السواد الشديد خارج عن
حقيقة السواد ولازم الاول كون مابه الاختلاف ذاتيا للسواد اذ الاختلاف
فيه ولازم الثاني كونه عرضيا له فلا يكون الشدة في السواد والمص قدس سره بعد
تقرير البرهان بالبيان الاول الاطول حكم باشتماله بالعارض وبرداءته وكونه
مصادرة على المطلوب الاول ثم بين ايضا وجه الرداءة بما بينه الشيخ الاشراقي ومقصوده
من المصادرة ليس كون البرهان متضمنا للمدعى وكون المدعى جزء منه بل
ان صحة البرهان موقوفة على صحة المدعى وهو نفي جواز كون مابه الاتحاد عين ما
به التفارق اذ عدم اشتمال الشديد على امر ليس في الضعيف انما يلزم عدم افتراقهما
لو لم يكن الافتراق بنفس الطبيعة من دون اشتمال الشديد على امر خارج عن سنخ
الطبيعة وكذا اشتماله على امر معتبر في سنخ الطبيعة انما يلزم عدم اشتراك الشديد
والضعيف في اصل الطبيعة وعدم صدقها على الضعيف في اصل الطبيعة و على
صدقها على الضعيف لو لم يمكن ان يكون مابه الاشتراك عين مابه الامتياز بحسب
سنخ الطبيعة وكذا عدم اعتبار الامر الزائد في اصل الطبيعة انما يلزم كونه فصلا
وخارجا عن سنخ الطبيعة وعرضيا له لو لم يمكن ان يكون تلك الزيادة بنفس الطبيعة
واذا كانت بنفس الطبيعة كانت الطبيعة بحسب الاطلاق مابه الاشتراك و بحسب

تعددها وبحسب تعددها بعد خاص مابه الامتياز وكانت من حيث الاطلاق مزيدا

عليها وبحسب التعدد زائدة ثانيها وهو ايضا مما اقاموه على المقصد بين المتقدمين

تقريره ان ذات الشيء ان كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الذات

وكذا ان كانت كلا من الناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها وقال المص

في الفصل المذكور بعد نقله هذا الحجة عنهم وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية

فان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هي الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية فللخصم

ان يقول الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلاثة الزائد والناقص والمتوسط

وقال الشيخ المتأله في المطارحات بعد نقله الحجة وهذا في الذات الواحدة صحيح واما

في النوع فليس بحجة فان الخصم يقول النوع هو جامع للزائد والناقص والمتوسط

ولا يشترط النوع في حقيقته بالثلاثة كما لا يشترط في الانواع طبيعة النوع المطلقة

بما يختص به كل واحد واحد والخطاء فيهما انما كان باعتبار اخذ الكلي مكان

الجزئي انتهى ونقول الاجود في طريق البحث والمناظرة ان يقال ان كان مرادهم من الذات

في الحجة ذاتا مخصوصة شخصية لزم الخلط والمغالطة والخروج عن موضع البحث

والا فالحجة مصادرة على المطلوب الاول لانها مبتنية على عدم جواز ارسال

الطبيعة الكلية على المراتب الثلثة وههنا سؤال وجواب ذكرهما المص قدس في الفصل

المذكور ونقرر السؤال بوجه اوضح بل اكمل مما قرره ان نقول ليس المقصود من الذات

في الحجة الذات الواحدة بالوحدة العددية الشخصية بل الواحد بالوحدة النوعية

المعنوية فهي الذات الكلية والكلي الطبيعي عند المحصلين من المشائين وغيرهم موجود

في الخارج

في الخارج بعين وجودات اشخاصه كوجوده بتلك الوجودات فيكون وهو ما

به اتفقت تلك الثلاث موجودا في الخارج وان كان الحكم بالاشتراك والاتفاق

مفتقرا الى تعمل من العقل وتحليل منه وتفصيله مابه الاشتراك عن جهات الامتياز

والكلي من المشخصات والكلي اذا كان نوعا منطبقا لتمام حقيقة اشخاصه بل هو عين

تمام حقيقتها وانطباق الكلي المشترك بعد التجريد من المخصصات لكل واحدة من المراتب

الثلث مع انه ان وضع الكلي بحاله وفرض انطباق المراتب له لزم ارتفاع اختلافها بالتمامية

والنقص والتوسط وهو خرق الفرض ان وضعت المراتب بحالها وفرض انطباق الكلي

لكل واحد منها لزم كون ذات واحدة خارجية تامة وناقصة متوسطة ولما كان

الانطباق من الاضافات المتكررة لزم اجتماع اختلاف المراتب مع عدم اختلافها وكون

الكلي واحدا في الوجود لتلك المراتب وغير واحد لها اذ لا يكون منطبقا لكل واحدة

منها وهذا يتصور على وجهين احدهما ان لا يكون منطبقا لشيء منها بل يكون اعم من كل

واحدة منها ثانيهما ان يكون منطبقا لواحدة منها فقط وكل واحد من هذين يلازم

الاختلاف النوعي وعدم كون الكلي مشككا وكل واحد منهما خرق الفرض وخلاصة القول

ان الكلي الطبيعي لما كان موجودا في الخارج باعيان وجودات اشخاصها وكانت

كلية وانطباقه لها بحذف المخصصات عنها وتجريده عن لواحقها الخارجية

كان عند التجريد كان اما منطبقا لمرتبة واحدة فقط ولا يصدق على غيرها فلزم

خرق الفرض واما غير منطبق لواحدة منها مع صدقها على كل واحدة منها خصوصيات

المراتب اما فصول منوعة فيكون الكلي جنسا لا نوعا واما عوارض مصنفة او مشخصة

وعلى الاول يكون التشكيك بامر خارج عنه والمراتب انواعا مختلفة بالفصول وعلى الثانية
يكون بما هو كلى مشترك متواطئا لا مشككا وتقرير الجواب بوجه يشتمل على منع ونقض
وحل فان السوال انما يتم لو تم ما يمكن ان يتوجه اليه هنا ان نقول اولا المقدمة القائلة
بان الطبيعة المرسلة اذا جردت عن الزوائد واللواحق يجب ان يكون مطابقة لجميع
مصاديقها التى هى مبنى السوال ممنوعة بل المسلم ثبوته فى المتواطى منها وعلى
المستدل اثبات ذلك الاطلاق وثانيا لو تم السوال بجميع ما فيه لكان جاريا فيما
اعترف السائل بتشكيكه من العرضيات فان انطباق الكلى لمصاديقها التى هى مصاديقها
فى العرضيات ايضا ثابت كما فى الذاتيات والا لم يكن مصاديق لها بوجه من الوجوه
فتلك المصاديق بما هى كك لو كانت مختلفة بالتمامية والنقص والتوسط لزم ما الزمه
السائل ويمكن ان يجعل هذا سندا للمنع المتقدم ثالثا هب ان انطباق الطبايع المرسلة
على مصاديقها ثابت ولكنه جار فى المشككات ايضا من دون لزوم محال فانه كما ان الطبايع
المتواطية منطبقة لمصاديقها على نهج التواطؤ كك المشككات منطبقة لمصاديقها على
نهج التشكيك فان الطبيعة المبهمة المشككة اذا حصلت فى الخارج متطورة باطوار مختلفة
متشانة لشئون متعددة بلا اضافة امر خارج عنها اليها بل يكون الاطوار اطوارها
والشئون شئون نفسها كان كل شان من تلك الشئون فى نفسه مصداقا لها بحيث يكون
جهة تمام ذاته بعينها جهة مصداقيتها لها اذ ليست الشئون الا نفس الطبيعة بعينها
سواء كانت تامة او غير تامة ولا يلزم من ذلك كون كل شان مصداقا لغيره من الشئون
او مصداقا عليها منطبقا لها بل اللازم انما هو صدقه على فرده او افراده خاصة

لوكانت

لوكانت له افراد فاذن للطبايع المشككة ابهامان ابهام ناقص وهو لكل مرتبة لها
بالنسبة الى مصاديق تلك المرتبة فالابهام ابهام لتلك المرتبة اولا ولاصل الطبيعة
ثانيا وابهام تام وهو لاصل الطبيعة بالنسبة الى مراتبها اولا والى افراد كل مرتبة
ثانيا هذه كلمات المشائين ومتمسكاتهم وما قيل لها او عليها فلنذكر بعض
متمسكات الاشراقيين قال المصنف فى الفصل المذكور ومما احتج به شيخ الاشراق الى
قوله انتهى ثم انه قد رجع ما اعتقده الاشراقيون فى ذلك الفصل اما المقام الاول
فنقول الى قوله ومما احتج به وقد سنح لنا فى هذا الموضع مطالب بها صار ربنا العليم
الحكيم ينبغى التنبيه عليها اولها ان موضع الخلاف والتشاجر بين الفريقين هو
الذاتى بالمعنى الاعم المصطلح فى فن ايساغوجى من فنون علم الميزان وهو ما ليس
بخارج عن الماهية بالمعنى المقابل للوجود لا الذاتى بالمعنى الشامل للوجود كما
يشعر بعض فان الاشراقيين لم يقولوا بافراد حقيقية للوجود قال بعضهم او كلهم
بفرد حقيقى له هو الواجب الحق تعالى الذى هو صرف الوجود الصرف والشائون وان قالوا
بان له افرادا حقيقية ولكنهم قائلون ايضا بان كل هوية وجودية بسيطة خارجا
عقلا وان وجود العلة اقوى من وجود المعلول فان الجاعلية بالذات والمجعولية كل عندهم
فى الوجود لا فى الماهية فهم قائلون باختلاف الوجود شدة وضعفا تماما ونقصا
ولا شديدية والاضعفية لا يعقل الا بين شيئين بينهما اشتراك واتحاد فى حقيقة
ما ويكون التفاوت بينهما بكون تلك الحقيقة فى احدهما اتم واكمل وفى الاخر اضعف
وانقص فلو لم يكن السواد الشديد مع السواد الضعيف مشتركا فى اصل حقيقة

السواد لم يتصور الشدة والضعف بينهما ويكون القول بان هذا السواد اشد من ذلك السواد
كالقول بانه اشد من ذلك الخط والقائل بهذا مورد السخرية والاستهزاء ومنسوب الى الجنون
والسوداء وكيف يمكن انتساب امثال هذا الى اعاظم المشائين الذين هم افاضل محصلي الحكماء
كيف يقولون بان الشديد من الوجود مخالف للضعيف منه بفصل مقوم مع كون الهويات
الوجودية عندهم بسائط خارجا وعقلا وكيف يمكنهم القول بنفي التشكيك في الذاتي بمعنى
الوجود والنظر في اسنادهم لا لاواو توالهم على ما قيل لها وعليها يرشدك الى ما قلنا كقولهم با
لتشكيك في العرضيات لاشتمال بعض المعروضات على فرد من افراد البياض اتم مما يشتمل
في حد فرديته الغير المشتركة وبعض اخر منها على فرد منه ليس كذلك بحسب نفس هويته الفردية
مع عدم التفاوت بين افراد البياض بالقياس الى المفهوم المشترك بينهما فالمشكك انما هو مفهوم
الاسود على معروض الفردين المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفرديتين والفرد
عندهم بالوجود يحمل الكلي عليه حملا شائعا مواطاة كما قالوا ويعبر في حمل الكلي على افراده حمل
المواطاة وهو من اقسام الحمل الشائع فالفرد عندهم هو الوجود المستتبع للمهية لا المهية
فقط فان حمل المهية عليها حمل اولى ولا جامع للحملين حتى يحمل المهية عليها بحمل جامع بينهما
وتقييد هما احدهما بالاخر لا يكون مصداقا للمهية وحديث الكلي الطبيعي وبيان اقسام التشكيك
في قول الطبايع المرسلة وقول المص في الفصل المذكور عند ذكره مقامات الخلاف
بين الفريقين الاول ان الذات والذاتي بالقياس الى افراده يمتنع ان يكون متفاوتا
بشيء من انحاء التشكيك وكذا قوله في تعليقاته على شرح حكمة الاشراق
ان الخلاف بين المص واتباع المشائين في اربع مقامات كما هو المش

الاول يجوز كون الذاتي بالقياس الى افراده متفاوتا بكل نحو من انحاء التشكيك اذا عرفت
ذلك فاعلم ان قول المص في المقام الاول بجواز التشكيك بانحائه في الذاتي وترجيح
راي المشائين في هذا الكتاب وفي تعليقاته على شرح حكمة الاشراق مستدلا بان
الوجود مختلف كل خارج عن طريق البحث فانه كلام في غير موقع الخلاف فان المشائين
قائلون به تحقيقا لقولهم باصالة الوجود ولكن الاشراقيون تعليقا فانهم ايضا لا
ينكرونه ان كانت للوجود افراد حقيقة قال الشيخ في الفصل الخامس من المقالة
الاولى من الهيات الشفاء فنقول الان وان لم يكن الوجود كما علمت جنسا ولا
مقولا بالتساوي على ما تحته فانه معنى متفق فيه على التقدم والتاخر واولها
يكون للمهية التي هي الجوهرية ثم يكون لما بعده واذ هو معنى واحد على المعنى الذي
اومانا اليه فيلحقه عوارض يخصه كما قد بينا قبل ولذلك يكون له علم واحد
يتكفل به لا شبهة ومقصوده من الموجود الوجود من حيث هو موجود وهو الوجود
فانه بهذا الاعتبار موضوع للفلسفة الاولى ولاجل ما قلنا قال المص في
الشواهد الربوبية واما اتباع الرواقيين وحكماء الفرس فنقل عنهم صاحب
حكمة الاشراق القول بوقوع التشكك والتفاوت في بعض الانواع والذاتيات
للاشياء كمهية النور والحرارة والمقدار وكل في الجواهر كانهم ذهبوا الى التفاوت
بالاقدمية بحسب المهيات وقد مر بطلانه واما تفصيل مباحث التشكيك
مستقصى فقد اورده في الاسفار جانب القول بالاشدية بحسب المهية لمعنى
وههنا نقول هذا التفاوت بالاقدمية يرجع الى انحاء الوجودات فللوجود اطوار

مختلفة في نفسه والمعاني تابعة لاطواره انتهى ثم انهما موضع الخلاف في الماهية
المقابلة للوجود كما عرفت انما هو في جواز كونها ماله الاختلاف وما به الاختلاف
وما فيه بحيث يكون جامعة لتلك الانحاء كلها كجامعية حقيقة الوجود لها ويشهد
بذلك استدلالات الطرفين وكلماتهم ولا سيما كلمات شيخ الاشراقيين في كتاب
المطارحات ونقل بعضها المص في الفصل المذكور فان الفرق ثابت بين
كون شيء ماله الاختلاف وكونه ما به الاختلاف او ما فيه اذ قد يفارق
بعضها عن بعض كماهية الجوهر بالنسبة الى ماهية العرض فان للاولى تقدما
على الثاني لكن لا بنفسها ولا في نفسها بل في الوجود وبالوجود ففارق فيهما ماله
عما فيه وما به وكطبيعة المقدار فان لها اختلافا بحسب الزيادة والنقص في
نفسها لا بنفسها بل بوجودها المقداري الذي هو مساوق للوحدة الاتصالية
المقدارية ومثل طبيعة الزمان فانها ايضا نوع من المقدار ولكن لها مع كونها
مقدارا ولها حكم المقدار بحسب الزيادة والنقص التجدد وعدم القرار فلها تقدم
وتاخر في نفسها لكن بالوجود ففارق فيهما ماله وما فيه عما به والسر فيه ان الكم
بالطلاقة ما يقبل القسمة لذاته والزمان في ماهيته متجدد كما في وجوده فخلافا
السواد الذي هو من انواع الكيف فانه لا يقبل القسمة لذاته وليس متجددا
ايضا في ماهيته فهو لا يختلف في ماهيته بل في وجوده وبوجوده بل لوجوده ايضا
بالنسبة ماهية على افراده على السواء ومن اجل ذلك ترى المشائين يقولون بان
طبيعة المقدار لها الاختلاف في نفسها لا بنفسها بخلاف ماهية السواد فانها

لا يختلف

لا يختلف عندهم في نفسها كما نقل عنهم المص في الفصل المذكور وكتقدم نوع من الجوهر الجنسي
على نوع اخر منه او شخص منه على شخص اخر وتقدم عقل على عقل في الوجود بالوجود
فان التقدم انما هو لهذا النوع منه على ذلك النوع او لهذا الشخص على ذلك الشخص
بالوجود وفي الوجود واما الجوهر الجنسي بما هو كلي فليس له اختلاف ولا به ولا فيه
فالكل مشترك منه وكتقدم الانسان الذي هو الاب كزيد على الانسان الذي
هو الابن كعمرو لا للانسانية ولا بها ولا فيها بل للاب بما هو اب في الزمان فانه
ملاك التقدم والتأخر الزمانيين وما فيه لهما لكن لا بالزمان بل بالوجود ففارق
ماله وما به وكذا ما فيه عما به مع اشتغال الجميع عن الانسانية فان الوجود
خارج عن ماهية الجوهر وكذا الوجود والزمان عن ماهية الانسان فحمل الجوهر بتمامه
بالنسبة الى انواعه على السواء وكذا حمل الانسان وحده على زيد الاب وعمرو
الابن كلي فان وجود الجوهر بما هو وجوده بما هو وجوده مساو في انواعه وكذا وجود
الانسان بما هو كلي وان كان لوجود الجوهر في هذا النوع بما هو وجود هذا النوع تقدم
على وجوده في ذلك النوع بما هو وجوده فماله التقدم هو النوع وكذا وجود الانسانية
في الاب لا بما هو وجودها بل بما هو وجود الاب بما هو اب مقدم على وجوده
في الابن بما هو كلي فان العلية الاعدادية الملازمة للتقدم الزماني انما
هي له بهذا الاعتبار وظهر بما ذكر ان موقع الخلاف حقيقة في جواز كون الماهية
ما به الاختلاف هذا كله انما هو في النظر الجلي وتعميم ماله وما فيه بحيث يشمل ما
بالعرض وما بالذات والا فالاختلافات باسرها انما هي للوجود بالذات وللماهية

بالمرض ومن اجل الغفلة عما ذكرناه اختلج ببال كثير من الناظرين فی کلمات المشائين

وقوع التعارض فيها لما رأوا انهم قالوا ينبغی للتشكيك فی الذاتيات مع قولهم بتقدم

الهيولی علی الصورة وتقدمها علی طبيعة الجسم وكذا بتقدم الجوهر المفارق

علی الجوهر المادی فلا يكون الجوهر ذاتيا لها اذ الذاتی عندهم لا تشكيك مع

اتفاقهم بانه ذاتی لها وكل مهية الانسان فان بعض افرادها اكمل من بعض

والجواب يظهر بما ذكرناه فانهم ذلك كله وفقك الله لمرضاته ان التشكيك المنفی الاختلاف

فی قول الطبيعة المرسلة وحملها علی افرادها بحسب الاولية معناه كون حملها

علی بعضها احری من قولها علی بعض آخر ومفاد الحمل علی الاتحاد فلا يكون

علی ذلك البعض احری الا اذا كان اتحادها مع ذلك الفرد اكد ولا يكون اكد

الا اذا كان وجدان الفرد لها اتم واكمل وهذا لا يتصور الا فيما كان الاختلاف

فيه بنفس الحقيقة كحقيقة الوجود فان الشديد منها وجدانه لها اتم واكد

من وجدان الضعيف منها لها بسبب اقول ان ذلك

يوجب اختلافا فی حمل مفهوم الوجود بما هو مفهوم فان حمله بهذا الاعتبار

اولی وحمل الكلی علی افراده هو حمل المواطاة وهو من الحمل الشائع بل يوجب

اختلافا فی حمله من حيث هو عن حقيقة الوجود المتحدة مع افراده

محمول بذلك الحمل محمول بهذا الاعتبار ووجدان الفرد الشديد له بهذا الاعتبار

اكد لانه يرجع الی وجدانه لحقيقة الوجود التی هی نفس ذلك الفرد لانه طور من اطوارها

وشان من شئونها التی هی درجاتها الذاتية ومفهوم الوجود وكذا الوجود عرضی بالنسبة

الی

الی الوجودات فيكون الاختلاف فيها بالاولوية اختلافا فی العرضی لا فی الذاتی واما اتحاد الطبايع

المرسلة الذاتية مع افرادها فانما هو بالوجود العام لها الساری فی جميع افرادها وترتب

عليها آثارها بما هی طبايع عامة مرسلة وذلك الوجود العام غير متفاوت فی ذاته فانه ما

الطبيعة الواحدة من جهة وحدتها بل التفاوت انما هو فی خصوصيات الافراد وبها الآخری

مختلفة شدة وضعفا او زيادة ونقصا فی حدودها الفردية من الجهات الفاعلية ان

جاز ذلك او الجهات القابلية واختلاف تلك الحدود لا يوجب اختلاف وجدانها

لاصل الوجود العام الذی لاصل الطبيعة فانه واحد بوحدة الطبيعة ورتبته متاخرة عن

مرتبة الخصوصيات الفردية تابعة لها وهی مستتبعة اياها ومن اجل ذلك قالوا يكون

التشخص عارضا لطبيعة النوع كالفصل لطبيعة الجنس فالكثرة راجعة الی الافراد

الحاصلة من الجهات والوحدة الی الطبيعة ووجدان المختلف والكثير بما هو مختلف وكثير

فی مرتبة اخيرة للواحد بما هو واحد لا يوجب اختلاف ذلك الواحد فی ذاته والا لزم

خرق الفرض وايضا الوجدان فی مرتبة الواحد بما هو واحد وان كان الوجدان مختلفا

فاذن شدة الفرد لا يوجب كلية اتحادها مع الطبيعة وتميزه وجدانها لها فانها لا

تكون فی مرتبة الفرد بحسب حد فرديته وخصوصيته كما فی الوجود وهذا معنی قول

المشائين ان التفاوت ليس بنفس المقدار المطلق بل بنفس المقادير المختصة لكل واحد

من الافراد فی وحدة فردية الی آخر ما قالوه كما نقل عنهم المصنف فی الفصل المذكور وكذا

معنی كلام الشيخ المنقول من قاطيغورياس الشفاء فی ذلك الفصل والاختلاف

بحسب الاولوية والاقدمية فی الحمل انما يكون اذا كان اتحاد بعض الافراد مع الطبيعة

اقدم بحسب الذات بالتقدم بالذات بالمعنى الشامل للتقدم بالطبع والتقدم بالزمان و
التقدم بالعلية والتقدم بالمهية الذى اعتبره جمع من المحققين فليس بحسب الاكثرية
الا التقدم بالعلية التامة الجامعة للفاعل والغاية ومابه التقدم فى جميع هذه هو
الوجود وان اختلج ببالك انه اذا كان تقدم الذاتى على ذى الذاتى بالمهية كانت
مهية الذاتى بنفسها الماهوية مقدمة على مهية ذى الذاتى فيكون مابه
التقدم فيه هو نفس المهية
فاعلم ان
مهية
ملاك التقدم ومافيه فى هذا التقدم هو نفس الذات وهذا خارج عن
الذاتى والا لزم الانقلاب وايضا الذاتى اذا كان متقدما بالذات كان مفهوم
مفهوم المتقدم فى مرتبة ذاته والذاتى لايثبت لذى الذاتى بعد وضع امر
خارج وههنا لايثبت التقدم له الابعد وضع مهية الكل فامر التقدم فيه
هو الوجود فظهر ان الاختلاف بحسب الاولوية صورة اخرى من الاختلاف
والاختلاف بحسب الشدة كما للكيفيات يخالف الصغر والكبر للكميات المتصلة
وكل واحد منهما يخالف الاختلاف بالزيادة والنقصان للكميات المنفصلة
ولذلك جعلوا انحاء التشكيك وصورها المتصورة خمسا ويمكن جعلها ثلثا
بادراج الثلثة الاخيرة فى عنوان الاتمية والاكملية كما فعله المحقق حيث
قال فى بعض تعليقاته على الفصل الخامس من المقالة الاولى من الهيات الشفاء
بهذه العبارة انحاء التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها
انتهى ومراده من الاشدية هو الاكملية فافهم ذلك كله واعلم ان المشتق فى اصطلاح

ارباب

ارباب العقل والمعقول مفهوم مغاير لما اصطلح عليه علماء العربية فانه عندهم عبارة
عن المفهوم الذى يصح ان يحمل مواطاة سواء كان مشتقا بحسب لفظه عند اهل العربية
اولم يكن كمفهوم الوجود عندهم مشتق كمفهوم الموجود ومبدء الاشتقاق عندهم هو
ما يؤخذ باعتباره مفهوم المشتق وينتزع وكذا ما عنه يحكى به ويعبر فمبدء مفهوم
الوجود الساوية فى مراتبها ودرجاتها وهى المحكى عنها به ايضا ومبدء مفهوم الموجود
تلك الحقيقة ايضا فان باعتبارها يوخذ ذلك المفهوم وكذلك السواد القائم بالجسم
مبدء لمفهوم السواد ومصحح الحمل الثانوى تمام المعنى المصدرى بالموضوع سواء كان
قياما اعتباريا كالانسانية فى الانسان او انتزاعيا كالفوقية فى الفوق او
حقيقيا كالسواد فى الاسود والعرضى اذا كان مشتقا باصطلاح اهل العربية
معناه الواحد للمبدء كالاسود فان معناه الواحد للسواد وهذا المفهوم كما
انه يحمل على الجسم الاسود لوجدانه السواد كذلك يحمل على فرد من السواد بحسب
خصوصية الفردية نظرا الى انه بذلك الاعتبار واجد لطبيعة السواد بواسطة
وجدانه لوجودها العام المتحد معه ويحمل ايضا عليه من جهة وجدانه للفرد القائم
به فان الفرد واجد للطبيعة ويحمل ايضا على الوجود العام لوجدانه لها ويحمل ايضا
على تلك الطبيعة الموجودة بذلك الوجود نظرا الى انها واجدة لنفسها وبحسب
هذه الاعتبارات المطابقة لما فى نفس الامر يختلف الحكم فى الاختلاف وعدمه
كل الاختلاف فانه ان حمل على جسم ما من جهة وجدانه للوجود العام للسواد
المتحقق فى الفرد القائم بذلك الجسم لم يختلف الحمل فان ذلك الوجدان انما هو

في مرتبة ذلك الوجود العام وقد علمت انه غير مختلف وان حمل عليه من اجل انه لذلك الفرد وجدانه
بحسب حد فرديته الشديدة او الضعيفة خالف حمله عليه على جسم اخر قام به
فرد يخالف ذلك الفرد في الشدة او الضعف فان وجدان المختلف في مرتبة اختلافه
يختلف باختلافه وان حمل على الفرد من جهة وجدانه لاصل الطبيعة اذ الوجود العام لها من
جهة وجدانه لها او على الطبيعة الموجودة من جهة وجدانها لنفسها لم يختلف الحمل اصلا وهذا
هو مراد المشائين في جوابهم عما اورده الشيخ الاشراقي على دليلهم الاول على عدم جواز التشكيك
في الذاتي من قوله ان الاختلاف بين السوادين اذا كان الفصل اه بان الذي يقع بالتفاوت
على الافراد هو العرضي المحمول الى اخره ويظهر بما ذكرناه ان ماذكره المص على ذلك
الجواب من انه بعيد عن الصواب يمكن ان يناقش فيه بما علمت من الفرق بين صدق
المشتق على معروضات المبدء وصدق طبيعة المبدء على افرادها فتم حق التم فيها
قد استبان مما ذكرناه ان اختلاف تلك الافراد في حدود فرديتها او وجداناتها و
كذا الاتحاد بالوجود وايضا حد الفردية انما هو تخصيص الطبيعة بخصوصية تخصيصية
والتشخص من عوارض الوجود وعوارض الوجود بما هو وجود كما علمت عين الوجود فحد
الفردية انما هو تخصيص وجود الطبيعة بخصوصية وجودية من الجهات الفاعلية او
القابلية فاذن التشكيك في العرضي يرجع الى التشكيك في حقيقة الوجود وهي
خارجة عن ذوات المهيات عارضة لها وانما هي متقومة بحسب درجاتها وشؤونها
الذاتية والدرجة الشديدة منها كالضعيفة مصداق تمام ذاتها لمفهوم الوجود و
الوجود بذاتها اذ ما به الاشتراك فيها نفس سنخها كما ان ما به الامتياز فيها ايضا كذلك فان

قلنا

قلنا ان الكمال والنقص والتوسط غير معتبرة في نفس تلك الحقيقة حد تمامها فانها غير ماخوذة
فيها من حيث انها مصداق لمفهوم الوجود ومفهوم الوجود بذاتها ويحكى عنها بها عما
هي كك وان قلنا انها لنفسها وبنفسها او في نفسها متفاوتة شدة وضعفا او توسطا
بينهما حسب ما تقدم ومن هذا يظهر ان ماذكره المص قدس سره وارد على الحجة الثانية للمشائين وكذا
ما نقلناه من شيخ الاشراقيين من ان ماذكر في الحجة غير مجد في الحقيقة النوعية والواحد
بالوحدة المعنوية وان في الحجة خلطا بينها وبين الواحد بالوحدة الشخصية لا يخ من شئ
اذ للمستدل ان يقول المراد من الذات في الحجة الذات الكلية والطبيعة العامة من الذاتيات
الماهوية فنقول اذا اعتبرت المهية من حيث هي فهي بهذا الاعتبار اما شديدة فلا يمكن
ان تكون ضعيفة او متوسطة و كذا اذا كانت واحدة منها لا يمكن ان تكون شديدة
فان اراد المورد بالواحد بالعموم وبالوحدة المعنوية الواحد بالوحدة النوعية او الجنسية
المتيقن في الذاتيات من المهيات فالبرهان جار فيها مع وروده ولا يقبل المنع لان مقدماته
ضرورية بعد تصور الطرفين على ما ينبغي وان اراد به الواحد بالوحدة المعنوية الخارجية
السارية التي لحقيقة الوجود فالامر كما ذكره ولكنه كلام خارج عن موضوع البحث والمشاجرة
فان حكم الوجود قد يخالف حكم المهية فان حقيقة الوجود عمومها بعينه عين خارجيتها
ووحدتها ووحدتها عين كثرتها فهي بخصوصيتها عامة وبعمومها خاصة ولها منازل شئونها
ومنازل درجاتها واطوارها وكذلك الحكم في حد عام لها يضاف الى نوع خاص كوجود طبيعة
السواد فان لها ايضا درجات كل درجة منها بتمامها مصداق لتلك الطبيعة فانها
بعينها نفس حقيقة وجود السواد فافهم ذلك ايدك الله بتاييداته سادسها فالا

من المشائين والمحققون من المتالهين ان فى الجنس المنطقى جنسين جنس مضمن فى فصله

المقسم وجنس غير مضمن فيه وهذا بظاهره كلام محصل فان تضمن الفصل المقسم للجنس

يلازم كون الجنس داخلا فى مفهومه وهم مصرحون ببطلان ذلك فى مسفوراتهم الزاهية

بالبيانات البرهانية فليس مراد هولاء الاعاظم بذلك ما يتراءى من ظاهره بل مقصودهم

انه لما كانت المهيات تابعة للموجودات خارجا كاشفة عنها ذهنا متباينة بذواتها غير

متعرفة بنفسها مفهوما بحيث اذا قيس بعضها الى بعض لا يكون ذاتيا له ولا عرضيا اذ هى

ليست من حيث هى الا هى فلا عموم فيها بذاتها ولا خصوص ولا دخول ولا خروج ولا علية

ولا معلولية بل جميع هذه لها باعتبار الوجود فبجمع الوجود يجتمع وبتفرقه تتفرق وبقبضه تنقبض

وببسطه تنبسط وبوحدته تتحد وبكثرته تتكثر اذا علمت ذلك فاعلم ان للوجود حاشيتين

الحاشية الاولى هو الوجود الصرف الذى لا اتم منه ولا اقوى ولا اظهر منه ولا اجلى كما لا

فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى فهو المطلب الاعلى والمقصد الاسنى رب الارباب والاولى تبارك

وتعالى فهو صرف فعلية الوجود بما هو وجود ومحض تمامية كمالات الوجود بما هو موجود الحاشية

الثانية هى الهيولى التى هى صرف قوة الوجود ومحوضته فقد كمالات الوجود بما هو موجود مع

اباتها من التحصل به والتلبس بها فهى فى قوة الوجود كالامد غير متناهية والاثم كون

الحاشية الاولى مجردة تدبر فهم وبين تينك الحاشيتين متوسطات وكلما كانت الوجود

فيها اتم كانت جامعية للمعانى والمهيات اكثر وكمالات الموجود بما هو موجود فيه

اكمل واظهر فاذا كان جوهرا قويا من الجواهر الشامخة العقلية كان مع بساطته

جامعا لجميع المعانى والمهيات التابعة للموجودات التى دونها وكذا حاويا لكلية

كالاتها

كالاتها فيصير جمعه موجبا لفرقه وقبضه مستتبعا لبسطه كالعقل الاول النزولى

فى البدايات والصعودى فى النهايات وكلما نزل الوجود من القوة الى الضعف ضعف فيه

جهة الجمع والقبض فى ذاته والفرق والبسط فى فعله الى ان نزل الى جوهر جسمى دنى كالصورة

الامتدادية الجوهرية الجسمانية والاعراض القائمة بها والهيولى الاولى التابعة لهما

الموجودة بالعرض على صورة الاتحاد بها فلا يكون فى وجودات هذه جمع وان كان فقد

ضعف الاقتضار فيها بحيث لا يوجب جمعها تاد لابعضها بسطها ان كانت فيها طبيعة عامة

جنسية لم تكن لها مرتبة من الوجود بازائها متاخرة عن مرتبة فصلها المقسم ومن اجل ذلك

قالوا ان الجنس فى الهيولى مضمن فى فصلها وكذا قالوا فى الاعراض بل الحق ان جنس الجوهر

الجسمانى ايضا كذلك اذ هو ماخوذ من الهيولى الاولى وليس لها وجود الا وجود الجوهر الامتدادى

والحكم فى الانسان بخلاف ذلك فان النفس الناطقة فيه لكونها جامعة لكمالات ما دونها

وكون اقتضائها قوية لكونها مترفعة عن عالم الجسم والجسمانيات تستتبع وجودها وجود

جوهر اخر جنسى فى مرتبة متاخرة هو منشأ انتزاع جنس الانسان وهو الحيوان وكل

الكلام فى الحساس الى ان ينتهى الامر الى الامتداد الجسمانى العنصرى ومن هذا يظهر

سر معراج نبينا بجسده وما يجب للصعود والنزول وفهمه يحتاج الى اعمال فكر ونظر

الهى اذا علمت هذا فاعلم ان لا تعارض فى كلام المشائين عند جوابهم عما اورده شيخ

الاشراقيين على دليلهم الاول من انه اذا كان الاشتداد والتمامية فى السواد وجوهر

فصله والفصل عرضى للجنس فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه بان

فصول السواد وان كانت بهيئتها بحسب ملاحظة العقل غير مهية السواد الكن هوا لجنس

لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت فيها بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا
في غير معنى السواد مع تصريحهم سابقا على هذا الكلام بان طبيعة السواد على التواطؤ
العرف في افرادها ويظهر ايضا مما ذكرنا ههنا ان ما ذكرناه سابقا من ان الطبيعة العامة
مطلقا مترتبة وجودها متأخرة عن مرتبة وجود الطبيعة الخاصة المتحدة بها انما هو على
النظر واما في دقيقة ففيه تفصيل كما علمت فافهم ذلك كله سابقها ان الفرق ثابت بين
عارض الوجود وعارض المهية كالفرق الحاصل بين لازم الوجود ولازم المهية وقد اشتبه الامر
فيها على كثير من المشتغلين فنقول عارض الوجود هو ما يعرض المهية باعتبار الوجود كعروض
السواد والبياض للجسم والفوقية للسماء والعمى لزيد الاعمى والكلية لمهية الانسان
الموجودة في العقل والجزئية للانسان الموجود في الخيال والمراد من اعتبار الوجود ملاحظته
وتوسطه سواء كان واسطة في العروض والحمل كوجود الجسم لحمل الاسود على بعينه وجود
السماء بقياس واضافة لحمل الفوق عليها او وجود زيد باعتبار ما لحمل الاعمى عليه فان
هذه المحمولات محمولات على وجودات هذه الاعيان اولا وبالذات وعليها ثانيا وبالعرض
او واسطة في الثبوت كوجود مهية الانسان الموجودة في العقل لكليتها ووجود الانسان
الموجود في الخيال لجزئيتها فان الكلية يعرض المهية في العقل بلا واسطة في العروض و
لا حيثية تقييدية قائمة بها او منضمة اليها او منتزعة والوجود ليس بكلي ولا جزئي
بحسب المصطلح الالهيين وهو الاحاطة بحسب الجمع والانبساط بحسب الفرق ولكن
لا يعرض الكلية ولا الجزئية للانسان الا بواسطة الوجود وساطة في الثبوت وان المهية
ليست من حيث هي الا هي ويتوارد عليه الجزئية والكلية بعد كونها موجودة

تبصرة

تبصرة وتكملة قد استبان من هذا البيان ان عارض الوجود ما يعرض
المهية بعد تقررها الوجودي فيكون لها في مرتبة متقدمة على مرتبة عروض العارض
وجود بحسب الواقع ونفس الاعيان وان كان العارض في ظرف الاتحاد متحدا معها فان
للعقل في المتحدات كما في المنفصلات حكومة بحيث يقدر ان ينتزع المتحدات من ظرف
الاتحاد ونشأته ويوجدها في ظرف الانفكاك ونشأته ان كان اتحاد المتحدات خارجا
عن نشأته وان يعزلها عن نظر الاتحاد وينصبها في نظر الانفصال ان كان في نشأته
فيفرز الاحكام المخلوطة في ظرف الاتحاد ويميزها ويثبت الحكم الخاص بكل من المنفصلات
اذ حيث لم يسر الى ظرف الاتحاد ويحكي عنه ومن ذلك يحكم بان الفصل كالعلة المفيدة
لطبيعة الجنس والتشخص لطبيعة النوع وبان الصورة شريكة لعلة الهيولى ويحكم
لاجل ذلك بتقدم مرتبة الفصل على مرتبة الجنس ومرتبة التشخص على مرتبة
النوع ومرتبة الصورة على مرتبة الهيولى وعارض المهية ما يعرض المهية
بحيث لا يعقل للمهية تقرر قبل عروضه ولو بالمرتبة بل يكون تقررها بعروضه كالفصل
للجنس والتشخص للنوع والصورة للهيولى والوجود للمهية
وهم وتنبيه قد يتوهم ان عارض المهية ما يعرض الوجود الخارجي والذهني للمهية
كليهما وهذا مخالف لما مر جوابه من انه يعرض المهية من دون وساطة الوجود
قال في برهانه السادس على اصالة الوجود في المشاعر
اعلم ان العارض على ضربين عارض الوجود وعارض المهية الاول كعروض البياض
للجسم والفوقية للسماء في الخارج وعروض الكلية والنوعية للانسان في الذهن

للحيوان والثانى كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع ثم قال بعد بيانه ان عروض الوجود
للمهية ليس عروضا متاصليا بان يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس فى تلك
المرتبة مخلوطا بالاتصاف بتلك الصفة بهذه العبارة وهذا النحو من العروض لا يكون
لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصل وجودى لا خارجا ولا ذهنا لا يكونا الا مسمى بذلك
العارض فان الفصل مثلا اذا قيل انه عارض للجنس ليس المراد ان للجنس تحصلا
وجوديا فى الخارج او فى الذهن بدون الفصل بل معناه ان مفهوم الفصل خارج عن
الجنس لاحق به معنى وان كان متحدا معه وجودا فالعروض بحسب المهية فى اعتبار
التحليل مع الاتحاد انتهى ونقول الفرق ثابت بين كون العروض
بوساطة الوجود فى العروض وكونه غير منفك عنه والثانى لازم فى عوارض المهية وهو
الاول ثم اما فى الواقع ان فسر بما ذكرناه مطابقا لما هو المصرح به منهم والا لزم ان
يكون للنوع قبل عروض الوجود وللجنس قبل عروض الفصل وجود فى الواقع واما بحسب
العادة لو فسر بما توهم فانه يلازم كون الوجود والفصل مع كونهما عارضين خارجين
عن القسمين فيكونان بحسب اطلاق رؤساء الاصطلاح غير مذكورين فى ا
العارض وهذا لا يوافق غرضهم من تقسيمات الكليات واحصاء موارد الاطلا
فان غرضهم فى ذلك تميز الاقسام لتميز احكامها وضبطها وامثال ذلك من نسبة
العلوم والصناعات ثم فى العادة ولازم المهية هو ما يكون ذاته تابعة للمهية و
وجوده تابعا لوجودها وعدمه لعدمها فلا بد من ان يكون له ذات خالية عن الوجود
والعدم بنفسها كما ان ملزومه ايضا لا بد من ان يكون كذلك فيكون من سنخ المهيات

كلو. ومهما كان للزوجية مهية وذاتا تابعة لمهية الاربعة ووجودا يتبع عدمها تابعا لعدم
الاربعة فتقدمها اثما ثابت من تابعيتها بحقيقتها لمهيتها ومن اجل ذلك علل الشيخ الرئيس
فى الالهيات كما نقل عنه المص فى السفر الاول فى مسئلة كون انية الواجب نفس مهيته
عدم جواز كون الوجود من لوازم المهية بان ليس للموجود ذات خالية عن الوجود لكونه موجودا
بذاته حتى يكون له مهية تتبع المهية ووجود يتبع وجودها وعدم يتبع عدمها كما يكون
لتساوى زوايا المثلث لقائمتين ووجود يتبع لوجودها وعدم يتبع عدمها

كشف وانارة مراد الشيخ وغيره من المحققين من تبعية
مهية اللازم لمهية الملزوم ليس ما يتراءى من ظاهره من ان للمهية اقتضاء او استتباعا
فى ذاتها وبذاتها للازمها فانها ليست من حيث هى بمقتضية لشىء ولا باقتضاء
له بل مرادهم منها كون مهية اللازم تابعة لها من جهة وصول جعل الجاعل القيوم بالذات
اليها او ورود الوجود الفائض منه بها بجعل الجاعل القيوم بوصول الى المهية اولا وكذا الوجود
الفائض منه ثم يمر بها الى مهية اللازم وبها ثانيا من اجل ذلك تفرد فى مبادى ال
المحقق من المحصلين ان الامكان الذاتى ليس من اللوازم المصطلحة فانها بعد
اعتبار الوجود للمهية والامكان الذاتى من المراتب المتقدمة على الوجود وان تفسير
الامكان الذاتى بتساوى طرفى الوجود والعدم نظرا الى نفس الذات الامكانية او صحة
ايجاب سلب ضرورة الطرفين عن الذات ليس على ما ينبغى بل هو عبارة عن الا
اقتضاء الذات احدى الضرورتين لا اقتضاء سلبهما وبينهما فرق بين اذ الاول
سلب تحصيلى لا ايجاب او ايجاب عدولى والثانى ايجاب لا احدهما قال المص فى الاسفار

الاول فى تحصيل عقده لبيان ان الامكان يستحيل ان يكون بالغير بهذه العبارة لانه عبارة الى

تولد ايضاح فارجع اليه ثم تفريع مما

يتراءى من ظاهر بعض تفسيرات المتاخرين من ان لازم الماهية ما يترتب على وجودى الماهية

الذهنى والخارجى كليهما ولا يكون لخصوصية شىء منهما مدخل فى ترتبه ليس على

ما ينبغى لانه تضييع بعض الحيثيات وخلطها ببعض الاعتبارات ببعض

تفريع اخر وتعريض فاستبان مما ذكرناه فرق جلى بين

لازم الماهية وعارضها فان لها بحسب مرتبة من مراتب الواقع تقرر متقدم على تقرر لازمها

مع استحالة انفكاكه عنها فى الواقع وهذا التقدم لها بالنسبة الى عارضها بل مرتبة

تقررها ليس مرتبة تقرر عارضها متاخرة بحسب الواقع وحاق الاعيان بل لا تقرر لها مع قطع

النظر عن عارضها كالنوع بالنسبة الى التشخص والجنس بالقياس الى الفصل فافهم ذلك

تنبيه تفريعى وتبيين ايضا

مما ذكرناه ان لازم الماهية وكذا عارضها متحد معها فى الوجود الا انه فى الاول اما كون وجودها

من لوازمها يكون وجود لازمها لازما لوجودها فيكون اللازم بوجوده لازما بالماهية بواسطة

وجودها او اما كون اللازم بوجوده لازما للوجود فقط دون الماهية وعلى التقديرين يلزم

خرق الفرض مع ان كون الوجود من لوازم الماهية باطل فى نفسه ولزم فى الثانى ايضا كون ما

فرض عارضها للماهية عارضا بوجوده لوجودها فيكون من العوارض الانضمامية للوجود ومن

اجل ذلك قال المحققون من المحصلين ان لازم الماهية مجعول بجعل الماهية والماهية بجعل

عارضها فنسبة لازم الماهية اليها كنسبتها الى عارضها التبعية فى الجعل والوجود بحسب

وجود واحد وجعل فارد والحكم بهذه التبعية واللزوم وكذا العروض والانفكاك حكم اللازم

عن الملزوم والعارض عن المعروض انما هو فى مرتبة من مراتب العقل وعمل من اعماله وهو

تفصيل المتحدات وتحليل المجتمعات مطابقا لما عليه الوجود والواقع وحاكيا لما عليه الامر

فى نفسه فللعقل بالنظر الى ظرف الاتحاد حكم وبحسب ظرف الانفكاك حكم اخر الاول حكم

الاختلاط والثانى حكم الافتراق فيثبت بحسب الاول حكم الملزوم الا اللازم وبالعكس

وحكم العارض للمعروض وبالعكس الا ما كان ماخوذا فيه ما يخصصه باحدهما كعنوان

الموجود بالذات للوجود والمفهوم الكلى للماهية وهذا معنى قولهم حكم واحد من المتحدين جار

بالاخر فى الحقيقة فى الاسناد بحسب العرف ويسلب بحسب الثانى حكم كل واحد عن الاخر

بالحقيقة العقلية الحكمية ويثبت له بالمجاز العقلى الحكمى فافهم ذلك لعله ينفعك فى

مواضع كثيرة تنبيه تفريعى ويتضح ايضا مما ذكرناه ان الفصل بالنسبة الى الجنس

من عوارض الماهية والجنس بالقياس اليه من لوازم الوجود اذ ليس للطبيعة الجنسية

بما هى كل فصل الا من اقتضاء الفصل لحصة منها متعينة بتعين ذلك الاقتضاء

لما كما قالوا الفصل كالعلة المفيدة لطبيعة الجنس وحكم هذا الاقتضاء لاجل انه بحسب

وجود واحد لكان الحمل بينها انما هو فى بعض اعتبارات العقل مطابقا لما فى نفس

الامر حاكيا عنه وليس للجنس اقتضاء بالنسبة الى الفصل فان العام بالقياس الى الخاص

مبهم وغير معين والعلة يجب وان يكون بالاضافة الى معلولها متعينة فى نفسها و

يكون تعين المع من تلقاء خصوص اقتضائها له لكل مع بما هو مع غير متعين فى نفسه

ومتعين من علته وكل علة بما هى علة متعينة فى نفسها ومعينة بخصوص الاقتضاء لذيه

لها المعلولها ومن اجل ذلك قالوا العلم التام بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين
والعلم بالمعلول لا يستلزم الا العلم بعلة ما وتلك العلية والاقتضاء انما هي للفصل الحقيقي
لا للفصل المنطقي والا لزم ان يكون مفهوم كل فصل منطقي بعينه مفهوما اقتضائيا
جنسه فان كل علة مقتضية جامعة لجميع جهات اقتضاء معلولها بجهة ذاتها بعينها
بما هي علة كل جهة اقتضاء معلولها اذا كانت ذاتها من سنخ المهيات والمعلومات كانت
بعينها مفهوم اقتضاء معلولها وهذا انقلاب مستحيل والفصل الحقيقي عند المحققين
من المحصلين هو نحو من الوجود فانه لهذا الاقتضاء صالح فللفصل استتباع للفصل
المنطقي وكذا استتباع للجنس واستتباعه للفصل المنطقي استتباع الوجود للمهية
وحكم الوجود قد يجري في المهية ومن اجل ذلك يطلق على الفصل المنطقي في العلوم
الحقيقية ايضا لفظ الفصل دفع شبهة وقت عقلت ان نظرت
الى الفرق بين عارض المهية وعارض الوجود واتحاد عارض المهية معها وكذا بعض لوازم
الوجود معه وهو ما يلزمه بحسب مهية لا بوجوده وكذا الى الفرق بين ظرف الاتحاد
وحكمه وبين ظرف الانفكاك وحكمه ظهر لك ان ما اورده شيخ الاشراقيين على البرهان
الاول من قوله الاختلاف بين السوادين اذا كان بفصل آه ليشتمل على خلط الاعتبارات
وتفويت بعض الحيثيات فان الجنس بالنسبة الى الفصل من لوازم الوجود والفصل بالنسبة
اليه من عوارض المهية وعارض المهية متحد معها في الوجود وكذا لازم الوجود متحد مع الوجود
بالوجود ان كان لازما له بذاته ومهية لوجوده كالمهية بالنسبة الى وجودها وكالجنس
بالنسبة الى وجود الفصل الساري لحصة من الجنس الذي هو مابه الاتحاد بينهما

واجب

وان كان وجوده من حيث درجته غير وجود الجنس من حيث درجته وسقد ما عليه بتلك المرتبة
وقد علمت ان حكم كل واحد من المتحدين جار في الاخر وثابت له بحسب ظرف الاتحاد وان
كان مسلوبا عنه بالنظر الى ظرف الانفكاك وقد علمت ايضا فيما سلف ان مناط الفردية
هو الوجود ومصداق الطبيعة في الحقيقة وجودها فمحصل السواد الذي هو نحو من
الوجود سواد بحسب الواقع كما ان وجود الانسان انسان كذلك فاذن الشدة في نوع من السواد
من جهة فصله الذي هو وجود السواد بعينه توجب في ذلك النوع شدة في السواد
لا في غيره بالنظر الى ظرف الاتحاد وان كان بالنظر الى ظرف التحليل والتفكيك يكون الفصل
مغايرا للجنس والوجود للمهية وحكم الوجود والفصل كالتفاوت في الشدة والضعف
مسلوبا عن الجنس والمهية فاعتراف المشائين بالتفاوت في السواد ليس مناقضا
لانكارهم له فيه فان الاول انما هو بحسب ظرف الاتحاد والثاني بالنظر الى ظرف التحليل
والانفكاك ومرجع اعترافهم من اجل ان الشدة عندهم بالفصل والفصل عين الوجود
هو الاعتراف بالتفاوت في الوجود والتفاوت في وجود السواد تفاوت في حقيقة
السواد فان حقيقة كل شي في الحقيقة هي نحو وجوده الخاص به لكن الوجود من عوارض
المهية فهو بوجه عرضي لها فمرجع ذلك الاعتراف هو اعتراف التفاوت في العرضي
ومرجع ذلك الانكار هو انكاره في الذاتي فافهم ذلك ثم انه قال المحقق اللاهيجي في
مباحث الكيفيات التي هي اوائل المبصرات من الشوارق عند شرح قول الطوسي قدس سره بلا
للشدة والضعف المتباينان نوعا بعد تقريره البرهان الاول للمشائين
فان قلت هذا منقوض بالعارض فان ما اشتمل عليه بياض الثلج

دون العاج من التفاوت اذا لم يكن معتبرا فى مفهوم البياض لم يحقق التفاوت فيما هو
بياض بل فى امر خارج عنه قلت
ذلك التفاوت ليس معتبرا فى مفهوم البياض لكنه فى فرد من البياض ولا شك ان النسبة
الى عدة افراد البياض اشد فى كونها نسبة الى البياض من النسبة الى فرد واحد من
البياض فحصل التفاوت فى مفهوم الابيض لكن مفهوم الابيض ليس ذاتيا للبياض
ولا لمعروضه ليلزم التشكيك فى الذاتى بل عرضى لمعروضه انتهى وكلام المصنف قد
فى تقرير الجواب عن ذلك النقض وايراده عليه بقوله وانت تعلم ايضا يدل على ان النقض
انما هو بالعارض بمعنى العرض المقابل للجوهر والنقض اجمالى وهذا فى جلى النظر خارج عن
اداب المناظرة وقواعدها فان اجراء البرهان فى مادة انما يكون نافضا له اذا كانت
تلك المادة خارجة عن عنوان ما اراد المبرهن اقامته عليه اما بداهية او تسليما
للمبرهن وليست الاعراض كالسواد والبياض كك فان مهيتها ذاتية لها فى الواقع
وعند المشائين ايضا ومن اجل ذلك يمثلون بها فى تقريرهم البرهان فحاصل النقض
ان البرهان لو كان تاما بجميع مافيه لكان جاريا فى بعض الذاتيات وهو كاترى
واما فى دقيق النظر فليس كك فان مقصود الناقض اولا اثبات الملازمة بين
كون الاسود مشككا وبين كون السواد مشككا نظرا الى ان اختلاف صدق
المشتق تابع للاختلاف فى المبدء من حيث هو مبدء وتلك الحيثية انما هو
عروض المبدء لمعروضه ومن اجل ذلك قال وينتقض بالعارض ليشير الى ان
النقض من حيث العروض لينكشف الملازمة المدعاة فان تابعية اختلاف

بينه

المشتق لاختلاف المبدء ليس من جهة ذات المبدء مطلقا بل من جهة عروضه وثانيا
نقض البرهان بما اثبت تشكيكه ولم يتم معارضته مع انه لو تم لدل على ان السواد
متفاوت فى افراده مع كونه ذاتيا لها لان المعارضة انما هى اقامة البرهان على خلاف
مدعى الخصم لا الجدل وكون الاسود مشككا لو يكن بديهيا بحيث لا يمكن ان ينكر
بل يكون من مسلمات الخصم فيكون البيان جدلا لا برهانا وحاصل الجواب ان التشكيك
فى العرضى كالاسود مسلم عندنا لكن اختلاف صدقه لا يلازم اختلاف صدق
مهية السواد فى افرادها وتشكيكها فيها بما هى مهيتها ومن ذاتياتها فان صدق
الاسود على معروضات السواد صدق عرضى وبالعرض واختلاف صدقه
عليها انما هو من جهة اختلاف عروض السواد كما ذكره الناقض وعروضها انما هو
بحسب حد المرتبة الفردية التى فى افرادها لا من جهة انه رجحانها بل هى من تلك
الجهة غير متفاوتة وحد الفردية بالوجود بل هو بعينه الوجود الخاص الشخصى وذلك الوجود
عرضى للمهية فلا يثبت بما ذكره الناقض الا التشكيك فى العرضى الذى هو الوجود
وهو صحيح عندنا ولا يجرى البرهان فيه فان ما به التفاوت فى الوجود بنفس سنخ ما به
التوافق ومن هنها يستبين ان ما اورده المص قدس على ذلك الجواب بقوله وانت
تعلم الى قوله بعيد عن الصواب يمكن لاحد ان يناقش فيه نعم لو كانت المهية متحدة
مع الوجود يمكن سريان حكمه فيها بالعرض ولكنه خارج عن موضع البحث والمشاجرة فليتدبر
فيما ذكرنا حق التدبر تاسعها ان اشتهيت العلم بتمام السر فى كون اختلاف افراد السواد
فى الشدة والضعف بحسب حد الفردية ملازمان لاختلاف حمل الاسود على افراده

ومصادیقه وغیر لازم لاختلاف حمل السواد علی مصادیقه فاعلم ان اضافة الاعراض الی
موضوعاتها خارجیة وداخلة خارجة عن ماهیاتها وداخلة فی وجوداتها دخول اللازم
الغیر المتاخر عن مرتبة الملزوم فی الوجود فان وجوداتها فی انفسها بعینها وجوداتها فی
موضوعاتها ولموضوعاتها فاضافتها الیها وحلولها فیها لا یتاخر عن مرتبة وجوداتها الا
بوجه من الاعتبار فتلک الوجودات اذا نسبت الی مهیاتها کانت وجودات لها فی انفسها
اذا نسبت الی موضوعاتها کانت بعینها وجوداتها فی موضوعاتها واما مهیاتها من حیث
ذواتها الماهیة فهی خالیة عن تلک الاضافة اذ الوجود خارج عن المهیة وکذا اضافة
النفس الی البدن خارجة عن مهیة الجوهر النفسانی وداخلة فی وجودها بما هی نفس ای
مدبرة للبدن ولذلک اذا استکملت بالحرکات الذاتیة الجوهریة کانت بجوهرها النفسانی
باقیة وعن تلک الاضافة خالیة ثم لم یطلق اسم النفس الا باعتبار تلک الاضافة وکذا اضافة
الجوهر الصوری الی المادة والهیولی ویظهر من هذا ان اضافة عرض خاص الی موضوع مخصوص
به وصورة خاصة الی مادة مخصوصة بها ونفس معینة الی بدن معین لا یکون الا بعلاقة
ذاتیة وجودیة بینها توجب تلازمهما والا لزم التخصیص من دون مخصص واللازم
فی بادی الرای والنظر الجلی یتصور علی وجوه ثلثة اولها ان یکون احد المتلازمین علة
والاخر معلولا وثانیها ان یکونا معلولی علة واحدة اوقعت بینهما العلاقة الذاتیة
وثالثها ان یکونا معلولین لعلة واحدة من دون ایقاعها علاقة ذاتیة بینهما
فیکون کل واحد منهما فی ذاته معزولا عن الاخر واما فی اخر الرای ودقیق النظر
فلا تلازم فی الوجه الثالث بل انما هو مجرد عدم الانفکاک بامر خارج عنهما وهذا

امر

ارتباط عند المحققین من المحصلین کنصیر الملة والدین وقد ذکره فی شرح الاشارات
والسر فی ما ذکره ان العلة الواحدة لا تکون علة بما هی واحدة للکثیر بما هو کثیر فیکون
علة لشیئین بجهتین فان کانت الجهتان متلازمتین بعلاقة ذاتیة کان المعلولان ایضا
کذلک فان تعین المعین العلة فیکون مطابقا لها فتلک العلة توقع العلاقة الذاتیة
بین معلولیها وان لم یکن الجهتان متلازمتین کل منهما متباینتان بالعزلة فلا توقع
مثل العلة العلاقة الذاتیة بین معلولیها والکلام فی الجهتین الکائنتین صادرتین عن
علة واحدة عاید ولا اشتراک فی العلة الذاتیة حقیقة فتدبر وتفهم والوجه الثانی اذا
تحقق بین شیئین حصل من ازدواجهما مرکب حقیقی عند الجمهور والحق کما علیه
المحققون من المتالهین ان الترکیب لا یحصل الا بوحدة حقیقیة توجب اتحاد الاجزاء
فی الوجود فانها بعینها الوجود الجمعی لتمام الاجزاء بحیث یکون بعضها متحدا
بعضها متحصلا اذ المتحصلان لا یتحدان واما الوجه الاول فلا یحصل منه
مرکب حقیقی فان الافتقار فی واحد من الطرفین وهو العرض مثلا فان الموضوع
علة مشخصة للعرض وفاعل مابه اذ العلیة والمعلولیة فی الوجودات لا المهیات
فالسواد مثلا بمهیته مع النظر عن وجوده معزول عن الجسم بمهیته بلا اعتبار
وجوده وبعد اعتبار الوجود فیها یصیر السواد مرتبطا به منسوبا الیه ربطا
وجودیا بالمعلولیة له وهو بالسواد بالعلیة له فاذا اعتبر وجود مهیة السواد
من حیث انه وجودها ویعبر عن هذا الاعتبار بکونه بشرط لا یطلق علیه المبدء ویعبر
عنه بالسواد واذا اعتبر من حیث انه ربط السواد بالجسم ویعبر عن هذا الاعتبار

بكونه لا بشرط يطلق عليه المشتق ويعبر عنه بالاسود واذا اعتبر السواد مرتبطا به يطلق

عليه المبدء ويعبر عنه بالسواد وهذا ما ادت اليه دقة نظر سادات المدققين

المحققين قدس والتحقيق فى ذلك ان السواد متحد مع الجسم فى اصل الوجود لهما السارى

فيهما ومغاير له فى درجته فبالاعتبار الاول يعبر عنه بالاسود وبالاعتبار الثانى يعبر عنه بالسواد

فعلى كل واحد من الثلاثة يعتبر فى مفهوم المشتق ومصداقه والمحكى عنه به الوجود

الارتباطى بين المبدء والموضوع اذا كان خارجا عنه لا عينه كالصفات الانضمامية و

قد علمت ان هذا الارتباط الوجودى بينهما انما هو بعلية الموضوع للمبدء ولو بحسب

الدرجة والعلة واجدة لمعلولها بذاتها بوجه وفى مرتبة معلولها بوجه اخر والمع ايض

واجد لعلته لكن بنفس وجدان العلة له اذ لا وجود له ولا وجدان الا بعلته ومن

اجل هذا لم يعتبر فى مفهوم المشتق وجدان المشتق المبدء والموضوع ولم يوخذ بحسب

هذا الوجه ان مفهوم اشتقاقى فاذن اذا كان الموضوع مصداقا للمشتق باعتبار

وجدانه للمبدء من جهة عليته له مع كون المبدء خارجا عنه بالمبدء اولى بكونه مصداقا

له باعتبار وجدانه لنفسه فاذن محصل معنى المشتق مجردا عن خصوصيات موارد

الاطلاق انما هو مفهوم واجد المبدء سواء كان من قبيل وجدان الشيء لنفسه كالاسود

المحمول على الجسم فاذا كان المبدء موجودا بوجود تام ويكون الجسم ايضا عند ذلك موجودا ع قد يمس السواد اوقبيل الوجدان الشي لغيره كالاسود المحمول صح

بوجود اكمل اذ العلة اقوى من المع كان مودى مفهوم المشتق ومحصله وهو الواجد المبدء

متحققا فى مصداقها بنحو اتم ومن اجل ذلك يختلف الحال فى صدق المشتق كالاسود

على موضوعات السواد وكذا على افراد السواد اذا اعتبر الوجدان فيهما بحسب الحدود

لقصوره عن ظهور المتجلى بتمامه فيرد ذلك عند كون التجلى غير المتجلى وح يكون التجلى

مظهرا بوجه وحجابا بوجه كيف والتجلى منحط عن المتجلى ورتبته دون رتبة المتجلى فهو

حجاب ذاته وستر كاله وذلك كاسمائه تع فانها وان كانت مظاهره لكنها نقب

وجهه واستار طلعته لجلاله شانه وعظمة قدره فانها حجب نورية ولله سبعين

الف حجاب من نور وهى مظاهر ذاته بوجه وحجب وجهه بوجه وان كان وجه مظهريتها

له بعينه وجه حجابيتها لا انها به وانها مظاهره وبتعينها انها حجابات له وتعينها

ليس ذواتها مثلا اذا تجلى الحق فى الاسم العليم ويشهده الشاهد فى ذلك الاسم

ليس متجليا بعين ذلك التجلى فى الاسم القدير ولا يشاهده الشاهد فى هذا الشهود

قديرا وليس الاسم ذاته العليم مظهر القدرته بل يكون مظهر العلمه حجابا القدرته

ولساير كمالاته بل يكون حجابا لذاته لان ذاته كل الكمالات كيف لا وعلمه بعد الوجه

غيره والغير حجاب الغير والعلم اعظم الصفات واكبرها ولهذا قيل العلم حجاب الله

الاكبر واذا كان العلم حجابا مع كونه اشرف الاوصاف فساير الاوصاف بطريق اولى لان

شان العلم الاعلان والاظهار وكونه حجابا اعجب من كون غيره حجابا فالاسماء كلها

مظاهر جماله ومرايا كماله وكلها استار وجهه وحجب ذاته الا انها حجب نورية و

انما قلنا الاسماء مظاهره لانها تجليات ذاته بشئونه وكمالاته والتجلى عين

المتجلى لان تجلى الشيء ظهوره وظهور الشيء ليس غيره فان الغير حجاب الغير

ولا يظهر به الغير وايض كلاسمائى ذاته تع وذاته اذ تجلى متجلى بما فيها وليس فيها

الا نفس ذاته فلا يتجلى الا بنفس ذاته الاقدس قل كل يعمل على شاكلته ولا يحكى

هو الذات الظاهرة بالصفة فهو الظاهر والمظهر المعنى به ما به الظهور او محل

الظهور باعتبار هذا وجه كون المظهر عين الظاهر واظهاره اياه اما وجه كونها

حجابات ذاته واستاره وجهه ايضا وان اومات اليه فهو كونها تجليات ذاته بشئونه

وكمالاته الذاتية ايضا وليست تجلى ذاته بنفس ذاته فانه ليس ذاته والتجلى اذا لم يكن

بنفس ذات المتجلى كما فى التعين الاول لا محالة يكون مرتبته دون مرتبة المتجلى فيخفى فى تعينه

لا محالة شئ مما فى مرتبة المتجلى غير ذلك لا يمكن ولا يكون واذا كان الامر كذلك

فهو حجاب المتجلى يستر منه ما ليس فى التجلى من المتجلى وقد علمت وحدة جهتى

الستر والظهور فى التجلى فان به الظهور فيه عين ما به الخفاء يعنى ما يرفع الحجاب

عن المتجلى يحجبه فالمظهر الغير التام عين الظاهر فيه بوجه غيره بوجه عينه فى

مطلق الوجود غيره فى تعينه اذا تقرر هذا فنقول الحقيقة الانسانية وقد

عرفتها وعرفت انها عين الثابتة المحمدية مظهر الاله ومتحد به فى الوجود

اتحاد المهية بوجودها الخاص بها وهو ان المهية عين الوجود فى الخارج وغيره

فى العقل فالفعل الصادر عن اسم الله صادر عن مظهره كما ان الفعل الصادر

عن الوجود الخاص بالمهية صادرة عن المهية المتحدة به وينسب اليها فيقال

ضرب زيد ولا يقال ضرب وجود زيد فموجودات العالم مظاهر الاسماء ومحال

ولايتها ومحال ولاية الاسماء محال ولاية ذلك الاسم الجامع فالعالم محل ولاية ذلك

الاسم الجامع ومحل ولاية ذلك الاسم الجامع محل ولاية مظهره وهو الحقيقة الانسانية

فالعالم محل ولاية الحقيقة الانسانية ومظهرها فان قلت الوجود الخاص بها

وجود

وجود خارجي لها لذلك فلم يستند اليها فان ما صدر عن الوجود الخارجي لشئ ما صدر عنه

لان الوجود منسوب اليه واما الفعل الصادر عن الاسم الله لا يجب ان يستند الى

مظهره لانه وان كان متحدا به الا انه موجود بالوجود العلمى وليس ذلك الوجود الاسمى الالهى

بوجود خارجي لتلك الحقيقة الانسانية فليس قياسها الا قياس المهية بالوجود

الخاص بها اولى يجب ان تعلم ان قياس العين الثابتة الى الاسم الظاهر فيها بالمهية الى

وجودها الا فارق له بان يكون الوجود للمهية وجودا خارجيا وللعين الثابتة وجودا

ذهنيا دعوى ان الاعيان الثابتة صور الاسماء الالهية وهى للاسماء كالابدان

للارواح لا كالصور المعقولة للعاقل فوجود الاسماء عين وجود الاعيان لانها وجودات

ذهنية ويكون فى الاسماء كالمعقولات الذهنية للعاقل حتى ينسب الفعل الى العاقل

دون المعقول بل هى تعينات الاسماء وبها تمايز بعضها عن بعض كما ان المهيات

تعينات الوجودات وبها يمتاز بعضها عن بعض ولا شك ان الشئ باعتبار وجوده

تعينه يفعل وانك يقال زيد قام وعمرو قعد ولا يقال الوجود قام وقعد كالوجودات

الالهية الاسمائية ليست الا وجودات الاعيان الثابتة فى العلم الالهى التى هى صور

اسمائه ويكون حيث ذلك الوجود حيث الظهور والعلمية لان الاعيان الثابتة موجودة

بوجود ذهنى لا يترتب عليها اثارها بل هى موجودة بوجوداتها التى هى عين وجود الاسماء

وتلك وجودات شامخة الهية ليست بخارجة عن وجود الحق الاول حيثها حيث الظهور

والانكشاف لا الحجب والخفاء وهذا معنى قولهم الاعيان الثابتة موجودة بوجودات علمية

وليس معناه انها موجودات بوجودات ذهنية لا يترتب عليها الاثار فتدبر تلخيص

الاعيان الثابتة تعينات الاسماء الالهية والتعين عين المتعين في العين وغيره في العقل
في التعقل كان الهيئة عين الرجل فالاعيان الثابتة عين الاسماء الالهية والاسماء الالهية
تجليات لاسم الله باعتبار واجزائه باعتبار اخر والاعتبار ان كونه اسم الذات باعتبار
الصفات وكونه اسم الذات مع الصفات فالاعيان الثابتة تجليات لاسم الله باعتبار واجزائه
باعتبار فهي تجليات للحقيقة الانسانية باعتبار واجزائها باعتبار لان الحقيقة الانسانية
عين ذات الاسم لاتحاد التعين والمتعين فالعين الثابتة الاحدية التي هي الحقيقة الانسانية
وهي الحقيقة المحمدية صلعم هي المتجلية في صورة الاسماء والاعيان في عالم الاسماء والاعيان الثابتة
والعالم بمعنى ماسوى الله هو صورة الاسماء والاعيان الثابتة ومظهرها فهو صورة الحقيقة
الانسانية ومظهرها الا انا قلنا ان الاسماء والاعيان تجليات تلك الحقيقة باعتبار
واجزائها باعتبار فصورتها صورة تلك الحقيقة ومظهرها فالحقيقة المحمدية هي التي
تجلى في صورة العالم والعالم من الدرة الى الذرة ظهورها وتجليها وتلك الحقيقة مجمل
في عالم الاسماء عند كونها تعينا ومظهرا لذلك الاسم بمعنى الذات ومفصلة عند
كونها تعينا له بمعنى الذات مع الصفة ولذلك يكون العالم انسانا كبيرا والانسان عالما صغيرا
كبيره صورة تفصيلها وصغيره صورة اجمالها وان شئت قلت كبيره صورة صغيره
كما ان اسم الله التفصيلي صورة اجماله في عالم الاسماء فانظر ما ترى هل ترى ان
اسم الله الجامع لجميع الاسماء صورة الحقيقة المحمدية وهي التي تجلى في ذلك
الاسم ما اظنك من الغافلين بعد ما ذكرنا فكل ذرة من ذرات الوجود الامكاني
من الازل الى الابد جزء من اجزاء تلك الحقيقة باعتبار تفصيلها وتجلي من

تجلياتها

تجلياتها باعتبار اجمالها والهيكل المسمى بمحمد بن عبد الله صورة اجمالها فحقيقة
المحمدية هي التي تجلى في اسمائه والاعيان الثابتة في عالم الاسماء وفي الوجودات
العالمية في عالم الاعيان كذلك قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي
يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما والصلوة من الله ومن الملائكة
ومن المومنين جميعا بمعنى واحد هو طلب الرحمة لانها حقه عليهم ومجازاتهم له هذا
ماجرى على لسان القلم والله اعلم فان قلت اذا كان اسم الله والعين الثابتة
المحمدية صلعم واحدا في العين فلم اسند العالم الى تلك العين الثابتة ولم يسند الى ذلك
الاسم اول العين الثابتة تعين ذلك الاسم والشي يفصل بتعينه فالمتجلي
في الملك والملكوت والجبروت واللاهوت تلك الحقيقة باذن الله وخلافته

والله هو الملك الحق المبين

خلاصة الفصل ان الجوهر على طريقة اهل الله هو الوجود العالم المنبسط وانواعه
هي مراتب تنزله وتجلياته وجنسيته هل عن المعقولات الثانية العارضة له وكل
نوعية انواعه وفصلية فصوله والاعراض هي مظاهر تجليات الحق بصفاته التكثرة
بما ذكر في الفصل تائيدا لشاهداتهم وفي هذا الشبه اراد ان يخبر على حقيقة مبهم بد
بلسان اهل النظرية على افراده بقوله اعلم وخلاصة الشبه ان الجوهر عين افراده في الخارج
وحقيقة كل شي هي وجوده فحقيقة افراده هي وجودات افراده فحقيقة الجوهر هي عين
وجودات افراده بحكم عينية الجوهر لافراده وهي الوجود العام المنبسط بحكم بطلان
تكثر الوجودات بالذات ويرد على قوله ان الجوهر عين افراده في الخارج انه عين افراده
لو كان جنسا لها ولا نم جنسيتها لها بل نقول هو عرض عام لها اجاب عنه بان
العرض العام ايضا عين افراده بحمله عليها بهو هو ولو كان عرضا عاما خارجا عنها
لم يحمل بهو هو عليها اقول توضيحا لكلامه ان العرض يستعمل في ايساغوجي
ويستعمل في قاطيغورياس والاول عين افراده في الخارج لحمله عليها بهو هو
الثاني خارج عنه افراده لعدم حمله عليها بهو هو وحمله عليها بالاشتقاق فالجوهر
بحكم حمله على افراده بهو هو عين افراده سواء كان جنسا لها كما ذهب اليه
طائفة او كان عرضا عاما لها كما ذهب اليه طائفة اخرى فان كان عرضا عاما
كان عرضا ايساغوجيا لا عرضا قاطيغورياسيا لا بعينيته لافراده ثبت المطلوب
اقول وفيه نظر لان الحمل بحسب الهيئة لا بحسب الوجود كما سيصرح به ولذا كان
الحمل على ما هو باكيف يكون العرض العام عين الافراد ويمكن دفعه بان العرض العام

يحمل على الجنس بهو هو والحمل بما هوى فحمله على الافراد ليس ما هوى لكونه من ظهور ذاته كا سنظهر
ثم ابطل كونه عرضا عرضا عاما فاطيغوريا سيا بقوله وايضا لو كانت الطبيعة الجوهرية
عرضا عاما خارجيا الى قوله وهو المطلوب واراد بقوله خارجا كونه قاطيغوريا سيا فانه هو
الخارج ثم زاد البيان واستانف البرهان على عينيته لافراده فيه بقوله وايضا لو لم يكن الجو هر وساق الكلام ...
عين كل ما يصدق عليه من الجزئيات في الخارج الى ان انتج وقال فتعين ان يكون عين
افراده في الخارج قوله فالامتياز بينها بالاعراض الخاصة لما ثبت ان الجوهر عين افراده
بقي الكلام في ان امتيازه بماذا فقال بالاعراض الخاصة والعرضي هو ايساغوجي وعلل
ذلك بان لا شيء هناك الا الجوهر والافراد والجوهر به الاشتراك والافراد بعدما به
الامتياز فهو بالاعراض التي تتحقق به الافراد قوله لا يقال اه تعرير السؤال ظاهر
قوله لانا نقول حاصل الجواب التزام انه لنسبة الانواع الى الجنس كنسبة الاشخاص
الى النوع والفرق بينهما ان الانواع تمايز بالاعراض الكلية والاشخاص متمايزة بالاعراض
الجزئية والمراد بالاعراض ايضا الاعراض الايساغوجية وتخالف الانواع تخالف
نوعي وتخالف الاشخاص تخالف شخصي وكلاهما بالذات والحقيقة بلا تفاوت
قوله الا ترى اه لما قال امتياز الانواع كامتياز الاشخاص بالاعراض ويوهم ذلك ان
يكون انواع الجواهر مركبة من الجوهر والعرض فاراد دفع ذلك التوهم ونحن نسوق
الكلام في تحقيق الكلام المقام ثم تبيين فحوى كلامه فنقول قد عرفت في تضاعيف
الدروس بالانوار القلبية والبراهين العقلية ان الذات الالهية بوحدته
الصرفة عين جميع الكمالات الوجوبية والصفات الالوهية وعلمه بذاته هو بنفس

ذاته

ذاته علمه بجميع كمالاته بل علمه بذاته عين علمه بجميع الاشياء في مرتبة الاحدية الذاتية
واسمائه الحسنى وصفاته العليا وصورها التي هي الاعيان الثابتة للاشياء
شئونه الذاتية المندمجة فيه اندماج الاوراق والاغصان في النوات والحبات
ولما اراد على حسب الحب الذاتي اللازم من مشاهدة جماله الاتم وجلاله الارفع
ان يشاهد صفاته العليا واسمائه الحسنى على وجه الكثرة والامتياز فتجلى في
ملابس اوصافه على سبيل التفصيل والتمايز وبحسب تمايز الصفات تمايز
الاسماء وقد علمت ان الجوهر مظهر ذاته والاعراض مظاهر صفاته فكما
ان صفاته مندمجة في الجواهر الذي هو مظهر ذاته وكان صفاته المتمايزة
تجليات ذاته الاقدس كذلك الاعراض تجليات الجوهر الذي هو الفيض المقدس باسره
وكان بصفاته المتمايزة تمايز اسمائه كذلك بالاعراض وهي المذكورة في القاطيغورياس
بتمايز الاعراض العامة والخاصة للجوهر وهي المذكورة في ايساغوجي وكان الصفات
مبادي ظهور اسمائه لا مبادي تحققها كذلك الاعراض المقولية مبادي ظهور
الاعراض الايساغوجية لا مبادي تحققها فالنطق مثلا مبدء ظهور ناطقية الحيوان
الحيوان لا مبدء تحقق ناطقيتها كما ان العلم مبدء ظهور عالميته الحق لا مبدء تحققها
ومن هذا البيان يظهر ان مراد من يقول ان مبدء الاشتقاق في المشتق غير ماخوذ
ماذا واذا عرفت ذلك عرفت ان الانسان هو الحيوان الناطق لا الحيوان و
النطق وتقسيم النطق الى الحيوان لا يصير الحيوان ناطقا بل ضمه يوجب ظهور انه
ناطق ولا يلزم تركب الجوهر الذي هو الانسان من الجوهر الذي هو الحيوان والنطق

في ذاته كذلك الاعراض التي هي مظاهر صفاته مندمجة ...

الذی هو العرض اذا علمت ذلک فنصرف عنان القلم الی نحوی عبارات الکتاب
فقوله الا تری ان الحیوان الی قوله ولا یلزم ترکب الجوهر اشارة الی ان العرض المقوم
سبب ظهور العرض الاینساعرضی وقوله لا یلزم ترکب الجوهر من الجوهر والعرض اشارة
الی ان الانسان هو الحیوان الناطق لا الحیوان مع النطق کما ان الشخص هو الانسان
المتشخص لا الانسان مع التشخص والاشخاص مندمجة فی النوع کما ان الانواع مندمجة
فی الجنس وقوله والفرق اشارة الی تفاوت التشخصات والمنوعات لکلیة احدهما
وجزئیة الاخری وقوله وکون الناطق محمولا علی الانسان اشارة الی ان مهیة النوع
عین مهیة الجنس الظاهر بنوعیته قوله لان حمل مهیة علی غیرها الخ تعلیل للحکم المذکور
وباقی الفصل ظاهر لا یحتاج الی التطویل فی الکلام وانما فصلنا الکلام لان هذا اشبه
من المواضع المفصلة للکتاب مع ما فیه من الفواید   وینقسم الاسماء
الخ قد مر فی کلامه ان الذات مع صفة معینة واعتبار تجلی من تجلیاته یسمی
بالاسم فلقائل ان یقول اذا کانت الصفة ماخوذة فی حد الاسم فکیف ینقسم
الاسم الی اسماء الذات واسماء الصفات والذات ههنا هی الذات الخارجة
بحکم المقابلة الیس ذلک تقسیما للشیء الی نفسه والی غیره وایضا اذا انقسم الاسم
الی اسماء الذات واسماء الصفات فلم لا یکون له تعالی فی المرتبة الاحدیة الذاتیة
اسم ولا رسم والذات فی هذه المرتبة حاصلة وان لم یتصف بالصفات فیجاب
عن الاول بان ذاته تعالی وان کانت هی الطبیعة الاطلاقیة للوجود ای الوجود المأخوذ
لا بشرط لانه الواجب الوجود بالذات بالوجوب الذاتی الازلی ضرورة ثبوت الوجود

لنفسه

لنفسه بالضرورة الازلیة الغیر المقیدة بالحیثیات التعلیلیة والتقییدیة الا انه لما
کان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الحیثیات فکانت مهیته انیته
فیکون وجودا صرفا وانیة محضة فیکون واحدا احدا والاحدیة توجب الصمدیة
فیکون عین جمیع الصفات والکمالات وهی شؤونه الذاتیة المندمجة فیه اندماج
الاغصان والاوراق من النواة والحبات اذا عرفت ذلک عرفت ان اسم الذات مع الصفة
فان ذوج المقید هو الوحدة والذات متحدة مع الصفات فالتقسیم باسم الذات
واسم الصفة باعتبار ظهور الذات دون الصفات فی بعض الاسماء وظهور
الصفات فی بعض الاخر واما الجواب عن الثانی ان اسم الشیء ما یعرفه ویکشفه فیجب
ان یطابقه لیکشفه والذات الالهیة لا تظهر ولا تنکشف بمفهوم من المفاهیم
لیکون اسما له فارجع الی وجدانک هل تجد مفهوما من المفاهیم یکون ذلک
المفهوم عین مفهوم آخر فضلا عن المفاهیم الغیر المتناهیة التی بازائها کالانیة
کیف والمفهوم محدود وذاته تعالی غیر محدودة فلا اسم للذات الاحدیة اصلا تقدست
ذاته عن ان یحده حاد ویحیط به شیء من الاشیاء الغیبیة کالمفاهیم او العینیة
کالموجودات فالوجود المنبسط العام ومفهومه العام الاعتباری یکشفان عن
اطلاقه لا عن ذاته الاقدس الارفع الاعلی اما سمعت کلام الاحرار ان العالم کله
خیال فی خیال وذاته تعالی حقیقة قائمة بنفس ذاتها ونحصر الوجود بها قال الشیخ
العظیم محیی الدین الاعرابی انما الکون خیال وهو حق فی الحقیقة کل من یعلم هذا
حاز اسرار الطریقة والکون هو الوجود العام المنبسط واذا کان الکون خیالا

فالمفهوم العام الاعتباري ايضاً خيال وحقايق الاشياء المسماة بالعالم ايضاً خيال
فالعالم كله خيال في خيال وانت تعلم ان حال الشي لا يكشف عنه لان خيال
الشي دون حقيقته والحكاية دون المحكي عنه واذا كان الامر كذلك فاسماء الذات
تعبيرات عنها يعبر عنها بها للتفهيم قال الشيخ العارف الكامل صدر الدين القونوي
في كتابه المسمى بمفاتيح الغيب والشهود فللوجود اعتباران احدهما من كونه وجوداً
فحسب وهو الحق وانه من هذا الوجه كما سبقت الاشارة اليه لا كثرة فيه
ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود
بحت وقولنا وجود هو للتفهيم لان ذلك اسم حقيقي له بل اسمه عين صفته
وصفته عين ذاته وكماله نفس وجوده الذاتي الثابت له من نفسه لا من سواه
وحيوته وقدرته عين علمه الى ان قال لا ينحصر في المفهوم من الوحدة او الوجود
ولا ينضبط لشاهد ولا في مشهود انتهى ما نظهر من كلامه .

هنالك ما به سبحانه عالم بكل شي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
وذلك من جهلهم وهيهاته ويوم تبلى السرائر ظهر جهلهم وقوى لقوة طبايعهم التي هي مقتضية
التي هي مواطن جهالاتهم ومواضع نكس عقولهم التي هي رؤس بواطنهم كما قال سبحانه في سورة
بني اسرائيل من كان فيهن اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلاً فان المراد من العمى
كما يدل عليه قوله سبحانه واضل سبيلاً هو عمى بصيرة القلب المعنوي الذي هو القوة
النظرية الفكرية التي تسمى بالعقل من جهة العلم والادراك وبالقلب من جهة الحال
والتحول وعماه هو جهله باصل الوجود ومبدئه الذي هو الواجب الوجود بذاته ولذاته
من جهة ذاته وصفاته الراسخة والفعلية ومراتب فعله من قلمه ولوحه وملائكته وانبيائه
واوليائه واليوم الاخر لعدم تفكرهم في خلق السموات والارض وما فيهما التي هي ايات
بينات ودلائل واضحات على وجوده سبحانه وانه الحي العليم القدير المريد السميع
المتكلم الذي خلق الخلق ليعرفوه قال في الصافي في سورة الذاريات في تفسير قوله
سبحانه وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وفي العلل عن الصادق عليه السلام خرج الحسين بن علي
على اصحابه فقال ايها الناس ان الله ما خلق الخلق الا ليعرفوه فاذا عرفوه عبدوه
واذا قال معرفة اهل كل زمان امامهم الذي يجب عليهم طاعته انتهى كلام الصافي
اقول قوله عليه السلام امامهم السر في كونها معرفة الله ان المراد من الامام ظاهراً هو المعنى المعروف المذكور
قبال الرسول وعرفه بقوله الذي يجب عليهم طاعته ومعرفته بما هو امام لا ينفك
عن معرفة الرسول بما هو رسول لا ينفك عن معرفة الله ويمكن بعيداً ان يكون المراد منه
من يجب على العباد طاعته وهو يشمل الله سبحانه والرسول صلى الله عليه وآله ايضاً السر في قوله اشتغلوا

از کتاب انوار الجلیه الحکیم فاضل مرحوم ملا عبدالله زنوزی قدس سره

بسم الله الرحمن الرحیم

بدانکه گاهی بلفظ ما سوال کرده میشود از ماهیات حقایق متحصله
در اعیان و گاهی سؤال کرده میشود باو از ماهیات مسمیات و مفهومات اشیا
غیر متحققة الحصول در اعیان اول را ماء حقیقیه گویند دویم را ماء شارحه
در جواب اول حد و حقیقیه واقع میشود در جواب دویم حد و اسمیه و گاهی
بر سبیل توسع و یا در نزد اضطرار رسوم حقیقیه قائم مقام حدود و حقیقیه
و رسوم اسمیه قائم مقام حدود اسمیه میشوند گاهی بعکس حدود و اسمیه
و رسوم اسمیه بعینها میگردند حدود حقیقیه و رسوم حقیقیه و این معنی
در صورتی متصور است که معرف در نزد معرف در حین تعریف محقق الوجود
نباشد و بعد از آن برهان قائم شود بر وجود او چنانکه طریقه و دیدن ارباب
تصانیف است در اوایل تصنیفات خود و یا در اوایل ابواب و فصولی که
معنون ساخته اند او برای اثبات هلیت بسیطه او برای موضوعات مسائل
از اینجا ظاهر میشود که مطلب ماء شارحه مقدم است بر مطلب هل بسیطه
زیرا که بهل بسیطه سوال کرده میشود از تصدیق بوجود فی نفسه شیء و از
بینات است که تصور شیء مقدم است بر تصدیق بوجود او و ماء حقیقیه بعکس
ماء شارحه است در این باب زیرا که تا مفاد هلیت بسیطه محقق نباشد
ماء حقیقیه منصور نمیشود چنانکه از تعریف ماء حقیقیه منکشف
میشود گردید و بسوی این معنی اشاره نموده است محقق طوسی قدس سره القدسی

در منطق کتاب تجرید بکلام خودش و ینقلب بین مطلبی ما یعنی هل بسیطه ای شود
در میانه دو مطلب ماء که ماء شارحه و ماء حقیقیه باشد و از این بیانات و
تبیانات نیز منکشف میشود در نزد صاحب فطنت که تعریف حقیقی یعنی تعریفی
که افاده میکند معنی غیر حاصل را در اذهان منقسم میشود بهشت قسم زیرا که
تعریفات او لا حد است یا رسم و هریک از این ها تام است یا ناقص و هریک از اقسام
اربعه حقیقی است یا اسمی یعنی در جواب ماء حقیقیه واقع میشود یا در جواب
ماء شارحه و از اقسام تعریف قسم دیگری است که او را تعریف لفظی گویند
و او عبارت است از تفسیر لفظی بلفظ اشهر از آن لفظ در معاورات اهل لسان
اگرچه مسمی بنظر و فکر محتاج باشد مثل آنکه بگویند غضنفر اسد است و سعدانه نبت
و از این باب است تعریف وجود بثبوت و تعریف وجوب بضرورت وجود
و تعریف امتناع بضرورت عدم و تعریف امکان بعدم ضرورت وجود و عدم
و همچنین است اکثر امور عامه که در علم کلی از علم الهی مذکور میشوند خلاصه کلام مقصود
بالذات در این تعریف تعیین مسمی است از میانه معانی حاصله در اذهان
نه حصول معنی غیر حاصل متدبر باش و بدانکه از جمله امهات مطالب مطلب
لم هو است و باز گاهی سوال کرده میشود از حد وسط که سبب حصول التصدیق
بثبوت محمول است از برای موضوع در اذهان خواهی بگو اسؤال کرده میشود
باو از سبب حصول اکبر از برای اصغر باشد یا نه اول را بجهة آنکه مشتمل است
بر لم شیء که عبارت از علت خارجی آن شیء است برهان لمی گویند و دوم بجهة

در اذهان خواه حد وسط در خارج نیز سبب حصول اکبر از برای اصغر ...

اینکه در این قسم از علم باثبات و تحقق معلول علم بتحقق علت حاصل میشود و برهان
ان گویند مثالش چرا عالم حادث و اگر عالم واحد است و چرا محمد بن عبد الله پیغمبر
و علی بن ابی طالب ع خلیفه بلا فصل است و تعبیر از این مطلب بواسطه در واسطه
در تصدیق است و گاهی سوال کرده میشود بار از سبب وجود شیء در اعیان
خواه سبب فاعلی باشد یا غائی مثال اولی چرا سنگ مقناطیس جذب آهن
و چرا آتش سوزان و چرا ممکن محتاج بعلة است در جواب گفته میشود که سبب
جذبیت مقناطیس و سوختن آتش صورت طبیعیه آنها است و سبب تحقق
احتیاج در ممکنات امکان آنهاست نه حدوث آنها زیرا که امکان یا عبارت
از تساوی دو طرف وجود و عدم و یا مستلزم تساوی طرفین است و در هر دو
صورت اگر محتاج نباشد بعلة ترجیح بلا مرجح لازم می آید و او بدیهی البطلان
بلکه موجب تناقض است و مثال دوم چرا خانه میسازی و چرا امشا الجبر میکنی
در جواب اول گفته میشود تا محل سکنی باشد و در جواب دوم گفته میشود
تا صحت یابم و همچنین است سوال از غایات عقلیه و غایات طبیعیه
بدانکه از بینات است که مطلب لم هو موخر است از مطلب هل هو بسیطه
باشد یا مرکبه زیرا که لم هو سوال از علت وجود فی نفسه شیء است اگر هل
بسیطه باشد و از علت وجود رابطی شیء است اگر مرکبه باشد و از
بینات است که تا تصدیق بوجود فی نفسه یا رابطی متحقق نباشد
سوال از علت لا یعنی و غیر معقول است گفته میشود آیا هو کن

موجود است

موجود است یا نه هرگاه در جواب بگویند بلی سایل میگوید لم هو و همچنین
گفته میشود آیا ممکن محتاج است بعلة یا نه هرگاه بگویند بلی سایل میگوید
لم هو و بسوی این معنی اشاره است کلام محقق طوسی قدس سره القدسی
در منطق کتاب تجرید و یتصل لم هو بهل هو فیتبعه لم هو منفصل میشود
بهل هو و تابع میشود او را و تصریح نموده است باین معنی رئیس محققین
در منطق اشارات بکلام خود و لا شک ان مطلب لم بعد هل بالمرتبة
بالقوة او بالفعل مثال زده است شارح اشارات محقق طوسی از برای
بالفعل بکلام خود هل القمر منخسف پس هرگاه بگویند بلی سایل میگوید
لم هو و مثال زده است از برای بالقوة بکلام خود لم ینخسف القمر زیرا که
در این کلام حکم بانخساف بالقوة است نه بالفعل اصل کلام این است
هل ینخسف القمر پس اگر گفته شود بلی سایل میگوید لم ینخسف پس در
جوابش میگویند زمین حایل خواهد شد در میان آفتاب و جرم
قمر متفطن باش و بدانکه اگرچه در نزد جلیل از نظر مطلب لم هو
از مطالب تصدیقیه است و تصریح نموده است باین معنی محقق
طوسی قدس سره القدسی در شرح منطق اشارات فرموده است
ان محقق در مقام تقسیم مطالب علمیه باصول و فروع که اصول عبارت
شد از مطالب کلیه که چاره از انها نباشد و ممکن نباشد که
غیر انها قایم شود در مقام انها و فروع عبارت شد از مطالب جزئیه

که لابد منها نباشد و تواند که غیر انها قائم شود در مقام انها قسم اول را امهات
مینامند و انها در نزد بعضی از منطقیین سه قسم است اول هل هو دوم
ماهو سیم لم هو و هر یک منقسم میشوند بدو قسم چنانکه مبین کردید و بعضی
ای شی و اینرا از امهات شمرده اند پس در نزد او امهات مطالب چهار قسم است
دو قسم از انها از برای تصور است و انها ما و ای است و دو قسم از انها از برای
تصدیق است و انها هل و لم است و در نزد طائفه اولی ما از برای تصور است
و هل و لم از برای تصدیق تمام شد کلام ان محقق و علامه حلی رحمة الله علیه
نیز در شرح منطق تجرید باین معنی تصریح نموده است ولیکن در نزد دقیق النظر
منکشف میشود که مطلب لم هو از مطالب تصوریه است نه از مطالب التصدیقیه
بیانش آنست که واجب الوجود بالذات و ممتنع الوجود محالست اینکه بعلت محتاج
باشند و الاخلاف فرض ثابت میشود پس مطلب لم هو در واجب ذاتی
و ممتنع ذاتی متصور نمیباشد و منحصر میباشد جریان او بممکنات و معلولات
و احتیاج ممکنات بعلت مطلقه بعد از تصور معنی امکان کما ینبغی از فطریات یا
بدیهیات است مثلا احتیاج جذابیت آهن و سخونت اب و افتقار ممکن را
تعلق از علل از بینات و بدیهیات است و بهیچ وجهی از وجوه محل شک
و استفسار و قابل سوال و جواب نیست بلکه سوال کننده در این باب مورد
سخریه و استهزاء و منسوب باصحاب جنون و سودا است زیرا که حاصل سؤال
اینست که سخونت اب مثلا ایا علت دارد یا نه و سیاهی جامه ایا علت دارد یا

بکه

بلکه واجب الوجود بالذات که بحسب ذات خود از علة مستغنی میباشد پس بجد انکشاف
امد که مقصود بالذات از سوال بلم هو بیان خصوصیات و ماهیات علل است
و نیز تصدیق بوجود خصوصیتی از علل زیرا که تصدیق بوجود خصوصیتی از
علل نیز حاصل است و در حقیقت تردد و تشکک در این است که خصوصیت
موجوده در مثال اشعاد امکانست یا حدوث و در مثال سخونت اتش است یا افتاب
و در مثال نیاسکنا است یا فروش حتی در صورتیکه سوال از حد وسط شود
در حقیقت سوال از خصوصیت و ماهیت حد وسط است نه از حد وسط بوجه
اطلاق اگر کسی بگوید که حد وسط علت تصدیق بنتیجه نیست بلکه ثبوت حد
وسط از برای اصغر علت ثبوت اکبر از برای اصغر است و از بینات است که
حد وسط از برای اصغر از باب تصدیق است نه از باب تصور جوابش انست که
تصدیق گاهی ملاحظه میشود از ان جهة که تصدیق است و گاهی ملاحظه
میشود از ان جهة که مفهومی از مفهومات و صورتی از صور و ماهیتی از
ماهیاتست و باین اعتبار از باب تصور است نه از باب تصدیق و باین معنی
اشاره است کلام محقق طوسی در مباحث اعراض کتاب تجرید و قد یصح تعلق
کل من الاعتقاد و العلم بنفسه و بالآخر یعنی صحت دارد که تصدیق متعلق تصدیق
شود و تصور متعلق تصور و تصور متعلق تصدیق شود و تصدیق متعلق
تصور منفطن باش و اخذ کن این تدقیق لطیف و این تحقیق شریف را و غنیمت
شمار و شارح مقاصد اشارات محقق طوسی قدس سره القدوسی با اینکه

اوایل کلماتش صریح است در اینکه مطلب لم هو از باب تصدیقات است اواخر
کلماتش مشعر است بر تفطن او باین دقیقه که بسط تمام محقق نمودم فرموده است
آن محقق که در این مقام نکته است ملخص آن نکته اینست که ممکن است
اینکه بگوئیم امهات مطالب دو قسم است یکی از برای تصورات است و او ماهو
و دیگری از برای تصدیق و او هل هو است و باقی مندرجند در آن دو قسم
و لم هو که از امهات معدود است مندرج باشد در ماهو و کلام شیخ
که فرموده است وکانه یسئل بلم هو عما هو الحد الاوسط او عن ماهیة
السبب اشاره باین نکته است تمام شد ملخص کلام شارح محقق متفطن باش
دیدانکه از جمله مطالب ای شیء است و باو سؤال کرده میشود از ممیزات شیء
ذاتی باشد آن ممیز یا عرضی اول معدود است از مطالب علمیه نزد ثانی چنانچه
شارح سابق الذکر تصریح نموده است پس فصول که از ممیزات ذاتیه اند در
جواب او واقع میشوند قریبه باشند یا بعیده و عرضیات خاصه و لیکن محل
شائع و متشاجر است در نزد اهل میزان اینکه ای شیء از امهات است یا
یا از فروع بعضی او را از فروع مطالب شمرده اند بجهت اینکه گاهی[2] بماهو سؤال[1]
از تمام حقیقت مشترکه است و جوابش در این صورت جنس است پس
مطلب دیگر لازم است که باو سؤال از ممیزات ذاتیه واقع شود بلی اگر[1]
بماهو سوال از حد و حقیقیه یا اسمیه و یا از تمام حقیقت مختصه شود
جواب ماهو در صورت اول مشتمل میشود بر همه ذاتیات تفصیلا و در صورت

ثانیه

[2] جواب ماهو مشتمل بر همه ذاتیات نیست اگر ماهو قائم [illegible] بود در مقام او و هر گاه [illegible] رسید که اصول و امهات قائم مقام بدارند و بعضی را امهات مطالب شمرده اند بجهت آنکه گاهی

کتابخانه مجلس شورای ملی ۱۳۰۲ هجری شمسی

اولا کلام شرح است در آنکه مطالب خود را باسبک [illegible] السیاق
کلام [illegible] تقطیع [illegible] دفتر دیگر [illegible]
[illegible]
[illegible]
دیگری [illegible] اول [illegible] است [illegible]
[illegible] امهات [illegible]
کثیر مورد [illegible] فاید [illegible]
السبب [illegible] بکار است [illegible] کلام [illegible]
ربط [illegible] مطالب [illegible] است [illegible]
دال [illegible] مطالب [illegible]
خارج [illegible] تصریح [illegible] است [illegible]
[illegible]
[illegible] امهات [illegible]
[illegible] مطالب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]